علم الأخلاق

أ.د / فتحي محمد نبيه شعبان
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

كلية الآداب ـ جامعة كفر الشيخ

مقدمة

ازدهرت الأخلاق ازدهاراً واضحاً وازدادت عمقاً ورسوخاً بفضل علماء الأخلاق والفلاسفة والمفكرين ورجال الدين والمصلحين في كل زمان ومكان. فأهمية أخلاق العاطفة التي أرسى دعائمها جان جاك روسو في القرن الثامن عشر ترجع إلى كونها نقطة البداية التي انطلقت منها أخلاق الواجب عند كانط والحركة الرومانتيكية في القرن التاسع عشر. وقد وجدت النزعة اللاعقلانية النابعة من روسو في التعبير عنها سبلاً أخرى غير سبل كانط في مذاهب لاحقة لم تتأثر مباشرة بروسو, ونخص منها المذهب الجدلي عند هيجل والمذهب العملي عند وليم جيمس والغريزة والحدس عند هنري برجسون.

وبالإشارة إلى فلسفة هيجل وهي فلسفة رومانتيكية كلاسيكية في جوهرها نجد أنها كانت مصدر إلهام للعديد من المفكرين، فمنهم من اهتم بفكرة الوحدة ومنهم من تأثر بمنهج هيجل الجدلي ثلاثي الحدود في جملته، فاهتم جوزيا رويس وجون ديوي بفكرة الوحدة بينما انحاز ألبرت اشفيتسر إلى المنهج الجدلي. والفكرة الأساسية في الأخلاق الأمريكية سواء في الأخلاق المثالية عند جوزايا رويس أو في الأخلاق البرجماتية عند جون ديوي هي البحث عن فكرة الوحدة. والوحدة في الأخلاق التي نادى بها رويس تقوم على الربط والتوحيد بين الفكر والحياة العملية. ومبدأ الإخلاص بوصفه المبدأ الأساسي في الأخلاق عند رويس هو تعبير عن فكرة الوحدة. والوحدة في الأخلاق التي نادى بها ديوي تقوم هي أيضاً على إيجاد تفاهم وانسجام بين عاملين أحدهما فطري والآخر مكتسب. وفكرة العادة بوصفها المبدأ الأساسي في الأخلاق عند ديوي تحمل في جوهرها فكرة الوحدة. أما اشفيتسر فقد اتبع المنهج الجدلي ثلاثي الحدود، ففي الأخلاق التي ناد بها يقوم الصراع بين مذهب كمال الذات ومذهب إخلاص الذات، فالجدل هنا حده الأول أخلاق كمال الذات، وحده الثاني أخلاق إخلاص الذات وحده الثالث أخلاق احترام الحياة، وأخلاق احترام الحياة بدورها تأخذ أيضاً مكانها داخل عملية جدلية

ثلاثية الحدود، فاشفيتسر يسعى إلى الربط بين الدين والأخلاق والحضارة.

وأخيراً لاحظ بورتر أن العلامة المميزة للأخلاقيات الحديثة هي أنها قد وقعت أسيرة للمغالطة الطبيعية من جهة والاستغراق في الذات من جهة أخرى، أو بالأحرى اختلال العلاقة بين ما هو حق وما هو خير. ففي حين أخفقت نظرية اللذة وتحقيق الذات والنزعة الطبيعية في التوفيق والتأليف بين الحق والخير نهضت أخلاق الواجب والأخلاق الدينية بهذه العلاقة بحيث أصبح ما هو حق تعريفاً لما هو خير.

ويتناول الفصل الأول من هذا الكتاب عدة نقاط وجدنا من الضروري الاهتمام بها ومن أهمها معنى الأخلاق وعلاقتها بغيرها من فروع الفلسفة والعلوم الأخرى كعلم السياسة وعلم النفس واللاهوت وغير ذلك.

ويتناول الفصل الثاني من هذا الكتاب الميتافيزيقا الجديدة التي أقامها روسو على أساس طبيعة الإنسان من عواطف وميول ورغبات، فاهتم بالشعور، والإرادة، والعقل. ويؤكد روسو في فلسفته الأخلاقية على ثلاث عناصر رئيسية في الشخصية الإنسانية وهي: الضمير والعقل والحرية. أما الضمير الخلقي عند كانط فإنه منبع الواجب الخلقي، ومن ثم فهو منبع للإرادة الحرة وليس هدفاً لها. ويتناول هذا الفصل أيضاً إجراء عدة مقارنات بين روسو وكانط وعلى رأسها مسألة الفضيلة والضمير، وفي حين ينظر روسو إلى العاطفة والشفقة على أنهما مجرد إحساس طبيعي، فإن كانط ينظر إلى الواجب القائم على العقل على أساس أنه الباعث الحقيقي.

ويهتم الفصل الثالث بدور المشاعر التي أبرزها روسو كجزء هام من الطبيعة الإنسانية بحيث أصبحت ميزة للإنسان إلى جوار العقل، فلقد وجدت هذه العواطف سبيلها في نطاق الوجودية إلى التعبير عن الواقع الوجودي للإنسان الذي ضلت فيه فلسفة هيجل حينما تكلمت عن

واقع بغير واقع لأنه استخرجه من العقل وحده. كما اهتم هذا الفصل بالرومانتيكية الكلاسيكية عند هيجل والرومانتيكية النفعية عند جيمس وبرجسون، فالرومانتيكية في حالة هيجل تركز على جانب التغير في العقل نفسه والحركة الدائبة في تصوراته الأساسية، أما النزعة البرجماتية عند جيمس وفلسفة برجسون فإنهما تعبران عن نزعتهما الرومانتيكية واللاعقلانية، فوظيفة العقل عند جيمس هي وظيفة عملية، وهذا ما أقرته فلسفة برجسون، بينما يختلفان في أن وظيفة الحدس عند برجسون وظيفة نظرية، أما المعرفة في البرجماتية فهي عملية. ويشير هذا الفصل كذلك إلى البحث عن التشابه بين فلسفتي كلاً من وليم جيمس وبرجسون ويتجلى هذا في الاهتمام بفكرة العمل، والنظر إلى العقل على أنه قوة برجماتية.

ويدور الفصل الرابع حول فكرة الوحدة المستمدة من فلسفة هيجل. فلقد كان لهيجل عظيم الأثر على الفكر الأمريكي المعاصر وبخاصة رويس وديوي وغيرهما. ويعبر الإخلاص في حالة رويس والعادة في حالة ديوي عن فكرة الوحدة. إن المبدأ الأساسي في الأخلاق عند رويس يقوم بالتأليف والتوحيد بين الظاهر والباطن، بين القضية والإرادة والذات والعالم، والأمر بالمثل عند ديوي تتحقق الوحدة بين الفكر والواقع وبين ما هو فسيولوجي وما هو مكتسب.

ويدور الفصل الخامس حول عدة نقاط تجتمع كلها في مذهب أخلاق احترام الحياة عند اشفيتسر، ومن أهمها أن مبدأ احترام الحياة غارق تماماً في فلسفات عصر التنوير والجدل الهيجلي وعلوم الحياة بالإضافة إلى أنه مذهب لاهوتي في أساسه. ويدور هذا الفصل أيضاً حول الصورة الجدلية التي قدمها اشفيتسر وهي تعبير عن تأثره بالمذهب الجدلي الهيجلي، إن هذه العملية قد استعر فيها الصراع بين مذهب المنفعة ومذهب كمال الذات، بين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الشخصية، أو بين الحماسة والتسليم، هنا يمكن أن ينتهي التناقض ويزول في مبدأ احترام الحياة وهو المطلق الذي تذوب فيه النقائض جميعاً.

أما الفصل السادس والأخير فإنه يتناول معايير المعقولية والعلاقة بين الحق والخير كما وصفهما بورتر، وبيان كيف انزلقت الأخلاقيات الحديثة إلى المغالطة الطبيعية والاستغراق في الذات نتيجة لإغفالهما معايير المعقولية والفهم الصحيح للعلاقة بين الحق والخير، وهذا ما حدث للأخلاق النفعية وأخلاق تحقيق الذات والأخلاق الطبيعية، ففي حين أخفقت نظرية اللذة وتحقيق الذات والنزعة الطبيعية في التوفيق والتأليف بين الحق والخير، نهضت أخلاق الواجب والأخلاق الدينية بهذه العلاقة.

وتهدف هذه الدراســـة الحالية إلى البحث عن مجموعة من الخصائص والسمات الأساسية وهي:

أولاً: تكوين تيار لا عقلي متتابع الحلقات ابتداءً مما خلفه روسـو من حركة رومانتيكية مروراً بالنزعة اللاعقلانية أو الرومانتيكية الكلاسـيكية عند هيجل التي ركزت على جانب التغير في العقل نفســه، واللاعقلانية أو الرومانتيكية النفعية عند جيمس وبرجســـون وديوي انتهاءً بعاطفة احترام الحياة عند اشفيتسر.

ثانياً: وجود عملية جدلية تنطلق أســاســاً من هيجل إلى جوزايا رويس وديوي واشفيتسر.

ثـالثـاً: وجود تيـار ديني يتحكم في أخلاق احترام الحيـاة عنـد اشفيتسر وفلسفة الخير عند بورتر، فالطابع الأوغسطيني يبدو واضحاً جلياً في فكر اشــفيتســر وبورتر، فاحترام الحياة وفلســفة الخير يرتدان أساساً إلى مدينة الله لأوغسطين.

دكتور فتحي محمد نبيه شعبان

2 جماد أول 1436الموافق 21فبراير 2015 م

الفصل الأول

معنى الأخلاق وأهم موضوعاتها

معنى الأخلاق:

يعرف سدجويك الأخلاق بقوله:"إن الموضوع الرئيس للبحث الأخلاقي هو كل ما يندرج ضمن مفهوم ما هو خير أقصى أو مرغوباً فيه بالنسبة للإنسان؛ أي كل ما اختاره على نحو عقلي أو سعى إليه، لا كوسيلة لغاية خفية، وإنما لذاته.(1) وقد تطلق كلمة "الأخلاق" أيضاً على قواعد السلوك وأسلوب المرء وطريقته في الحياة. والكلمة هنا تستخدم بمعنى واسع جداً لترادف الآداب العامة أو "أخلاقيات الحياة الاجتماعية". وهذا المعنى الواسع نجده في الكلمة الأجنبية ذات الأصل اليوناني Ethics التي ترادف، أحياناً، الكلمة ذات الأصل اللاتيني Morals التي تعني الآداب العامة. فالكلمة اليونانية مشتقة من كلمة Ethosوالثانية مشتقة من كلمة Mores اللاتينية ـ وهما معاً يدلان على العادات والتقاليد.(2) فتعريف سدجويك يتركز حول ما هو خير أقصى أو مرغوب فيه عند الإنسان، وحول الاختيار عقلياً.

وتعني كلمة أخلاق [Ethics] في قاموس ويبستر ميدان الدراسة الذي يبحث في الأفكار الخاصة بالسلوك الخير والشرير؛ أي أنها فرع من فروع الفلسفة الباحثة فيما هو حق وخطأ أخلاقياً. وتعني كلمة أخلاق[Moral] أيضاً الاهتمام أو الارتباط بما هو حق وخطأ في السلوك البشري إنها؛ تقوم على ما نعتقد أنه حق وخير، وإنها؛ تنظر إلى الحق والخير عن طريق أغلبية الناس إنها: تتطابق مع معيار السلوك الحق. بينما تعني كلمة أخلاقية [Morality] الاعتقاد المتعلق بماهية السلوك الحق وماهية السلوك الخاطئ أي الدرجة التي يكون فيها الشيء

---

(1) Sidgwick Henry- **outlines of the history of ethics**- (Macmillan and co., London 1888) p:1

2) الدكتور إمام عبد الفتاح إمام ـ **فلسفة الأخلاق** ـ [دار الثقافة للنشر والتوزيع 1988] ص : 1 – 2.

حق وخير: أي خيرية الأخلاق أو سوء شيء ما.[3] والأخلاق إذن وحسب قاموس ويبستر تهتم بما هو حق وخطأ، أو حق وخير، إلى جانب أنها تتطابق مع معايير السلوك الحق، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن قاموس ويبستر يعني بالأخلاقية السلوك الحق والسلوك الخاطئ.

فإذا نظرنا في تعريفات بعض علماء الأخلاق المعاصرين نجد أن:

1ـ أن لوسن LeSienne [1882ـ 1954] يعرف "الأخلاق بأنها مجموع متفاوت النسق من التحديدات المثالية، والقواعد والغايات التي يجب على الأنا ـ منظوراً إليه على أنه مصدر مطلق، إن لم يكن شاملاً، للمستقبل ـ أن يحققها بفعله في الوجود حتى يزداد هذا الوجود قيمة". وتبعاً لذلك فإن الأخلاق تعبر عن الأخلاقية بطريقة عقلية، والأخلاقية هي مسئولية الأنا بالفعل تجاه القيمة من حيث هي تشمل فعلا محدداً.

2ــ ويعرف جوليفيه R.Jolivet الأخلاق بأنها:"العلم الباحث في الاستعمال الواجب لحرية الإنسان ابتغاء بلوغه غايته النهائية".

3ـ أما جورج جوسدورف [ولد سنة 1912] فهو يعرف الأخلاق فيقول:"تعرف الأخلاق بأنها طريقة معينة للنظر إلى مجهود التعبير عن الإنسان في العالم".[4] فالأخلاق حسب التعريف الأول تتسم بالمثالية، وحسب التعريف الثاني تتركز حول حرية الإنسان وحسب التعريف الثالث تبحث في مجهود التعبير عن الإنسان في العالم.

ويقصد القاموس الفلسفي بالأخلاق دراسة المفاهيم المتضمنة في التفكير العملي: الخير، والحق، الواجب، والالتزام، والفضيلة،

([3]) http:// www. Merriam – ebster. Com/ dictionary/ what's %20 difference %20 between %20 ethics %20 and %20 morality

[4]) دكتور عبد الرحمن بدوي ــ **الأخلاق النظرية** ــ [وكالة المطبوعات، الكويت 1976] ص:8ـ9.

والحرية، والعقلانية، والاختيار. ونوع ثاني أيضاً دراسة الموضوعية، والذاتية، والنسبية، أو الشكية التي يمكن أن تهتم بالمطالبة بالتشكل في هذه المصطلحات. وتطبق الأخلاق على الموضوع الذي يطبق الأخلاق على المشكلات العملية الفعلية مثل الإجهاض، والقتل الرحيم، ومعاملة الحيوانات، أو المشكلات البيئية الأخرى، والشرعية، والسياسية، والمشكلات الاجتماعية. والأخلاق تتجنب بقدر الإمكان المبادئ العامة معتبرةً إياها في أفضل الأحوال قواعد مبهمة، وكثيراً ما يضلل التعقيد الكبير للتفكير العملي.(5) فالأخلاق بهذا المعنى تهتم بدراسة السلوك الخير والشرير على السواء، والفرع الذي يهتم كذلك بالحق والخطأ، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، أنها تهتم بالبحث في التصورات أو المفاهيم المتضمنة في التفكير العملي على اختلافها وتنوعها وهي التي يمكن أن تطالب بأن تتشكل في هذه المصطلحات. ومن جهة ثالثة، تنطبق على الموضوع الذي يطبق الأخلاق على المشكلات العملية سالفة الذكر.

وتعني كلمة أخلاق éthique كما وردت في القاموس الفرنسي العلم الذي يبحث في الأخلاقية Morale، أصلها وتطور قواعدها ومعايير سلوك البشر، من حيث واجباتهم نحو بعضهم البعض ونحو الجماعة، والوطن، والدولة ... الخ. وأحياناً ينسب إلى مصطلح [أخلاق éthique] نفس المعنى بوصفه كلمة [morale]. وقبل ماركس، كانت المذاهب الأخلاقية جزءاً من الأنساق الدينية أو الفلسفية، فكانت عبارة عن مثاليات Idéalistes ومحاولات لتأسيس قواعد ومعايير ميتافيزيقية مستقلة للسلوك الثابت، والتطور التاريخي، صالح لجميع الأزمنة، ولجميع الشعوب والطبقات والجماعات الاجتماعية. فليست المثالية أو حتى قبل ماركس كان الماديون الذين لديهم تصور مثالي للتاريخ قادرون على إيجاد نظرية في علم الأخلاق. وكتب إنجلز عن أخلاق فيورباخ: "تظهر(*) المثالية الحقيقية عند فيورباخ عندما ندخل إلى الأخلاق".

---

(5) Blackburn, Simon **The Oxford Dictionary of Philosophy** [Oxford University Press1996] pp:126,251.

*) "Le véritable idéalisme de Feuerbach apparaît dès que nous en arrivons... à son éthique "

والماركسية التي أحدثت ثورة كاملة في الفلسفة، كانت هي أول ما أوجدت نظرية علمية عن الأخلاقية؛ فبينت أن الأخلاقية هي شكل من أشكال الوعي الاجتماعي Conscience Sociale وأظهرت الخاصية الطبقية للأخلاقية في المجتمع الطبقي.[6] فالأخلاق بهذا المعنى تعني العلم الذي يبحث في أصل الأخلاقية وتطور قواعدها بالإضافة إلى معايير السلوك البشري.

وتشير موسوعة لالاند إلى كلمة أخلاق éthique على أنها علم موضوعه الحكم التقويمي القائم على التمييز بين الخير والشر. نقد تاريخياً، جرى تطبيق كلمة علم الأخلاق على الأخلاق في كل أشكالها، كعلم، كفن لتوجيه السلوك: "لعلم الأخلاق السياسية موضوعان رئيسيان: ثقافة الطبيعة العاقلة، وتهذيب العامة".[7] فحسب موسوعة لالاند الأخلاق إذن تختص بالبحث في التمييز بين الخير والشر. وكلمة علم الأخلاق كلمة شاملة تصلح للتطبيق على كافة صور الأخلاق.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن ماذا يقصد بعلم الأخلاق؟ إن علم الأخلاق يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الإنسان، وماذا ينبغي أن يعمل، وبأي شكل يشكل حياته ـــ منح الإنسان كثيراً من القوى والملكات وله ميول كثيرة، ورغبات وحاجات عديدة، وهو ليس بمخلوق قد رسم له نوع من العمل يعمل فيه باستمرار فحسب، بل هو مخلوق حر، له السلطان التام على أعماله، ففي استطاعته أن يوجه إرادته وأعماله إلى أي جهة أراد، وأن يعامل بني نوعه كما يشاء، ينفعهم أو يضرهم، وفي حق نفسه يستطيع أن يكون مجداً أو كسولاً، عاملاً أو لاهياً، وإرادة الإنسان وأعماله لا بد معها من مقصد، ويستحيل إرادة عمل من غير غرض أو مقصد يقصده بعمله.[8] فعلم الأخلاق على هذا النحو يهتم بما

([6]) **M. Rosentahl et P. Ioudine Petit Dictionnaire Philosophique [Moscou, 1955] p:86.**

[7]) أندريه لالاند – **موسوعة لالاند الفلسفية** – المجلد الأول [منشورات عويدات بيروت- باريس 1993] ص: 370.

[8]) أ.س.رابوبرت **ــ مبادئ الفلسفة ــ** ترجمة أحمد أمين [مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطابعة الأولى 1928] ص: 44–45.

ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان، وعلى هذا فالحرية خاصية أساسية تدخل في صميم علم الأخلاق، إذ الإنسان مخلوق حر يتحكم في جميع أعماله، وثمة ارتباط وثيق بين إرادة الإنسان وأعماله من جهة والمقصد الذي يرمي إليه من جهة أخرى، فلابد إذن من وجود غرض.

يبحث علم الأخلاق في الخير وتحقيقه، لا في المثال الأعلى للخير. والخير فضيلة الإنسان وسعادته في ذات الوقت.[9] وعلم الأخلاق هو علم يوضح الحياة الأخلاقية، ويساعد على معرفة الغاية الأخيرة للحياة، ويبين لنا المقياس الأخلاقي الذي نهتدي به في الحكم على الأعمال. وباختصار هو علم ينير الطريق لما ينبغي أن يكون.[10] فعلم الأخلاق إذن يركز النظر حول تحقيق الخير، والبحث عما ينبغي أن يكون عليه السلوك الصحيح.

الأخلاق وعلاقتها باللاهوت والفلسفة:

أولاً: اللاهوت:

وتعد الميزة ـ أي المرغوب فيه ـ مهمة "عند الإنسان" للتمييز بين موضوع علم الأخلاق وبين الخير المطلق أو خير العالم الذي يمكن اعتباره موضوع علم اللاهوت ـ أي يتناول "اللاهوت" بالمعنى الواسع بحيث لا يتضمن إلا على افتراض خيراً أقصى أو الخير في تحقيق العملية الكاملة للعالم، كما هو معروف بالنسبة لنا تجريبياً، إنه يتضمن إلى حد ما الوسيلة ولكن لا ترتبط الشخصية بالضرورة بهذه الغاية أو الخير. وعلى أي حال فإن هذا التمييز بين الأخلاق واللاهوت لا يصل على الفور وبدون عناء إلى تطوير التفكير الأخلاقي؛ والواقع في المذهب الأفلاطوني فإن الأخلاق واللاهوت عبارة عن مزيج غير قابل للتحلل. ومرة أخرى لا ينبغي التمييز الذي يتضمن الفصل الكامل بين

([9]) دكتور نجيب بلدي ـ **مراحل الفكر الأخلاقي** (دار المعارف بمصر1962) ص:19.

([10]) دكتور محمود حمدي زقزوق– **مقدمة في علم الأخلاق** [دار الفكر العربي1993] ص:17-18، نقلاً عن مبادئ الفلسفة لرابو برت ص:67 والأخلاق لأحمد أمين ص:2.

موضوعيهما؛ وعلى العكس، فإن كل نسق فلسفي الذي يتأمل فيه بوصفه غاية أو خير نهائي، وخير الجنس البشري هو إدراك إلى حد ما العلاقة الدقيقة ــ على سبيل التقليد أو الاشتقاق ـ في هذا الخير العام.[11] فالمرغوب فيه إذن يحملنا على التمييز بين موضوع علم الأخلاق وبين الخير الأقصى[موضوع علم اللاهوت]. بينما التمييز بين الأخلاق واللاهوت في نظر سدجويك لا يسهم في تطوير التفكير الأخلاقي، فعنده لا مجال للتمييز بين موضوع هذين العلمين.

إن علم الأخلاق الديني يعتمد على الوحي السماوي، ونقطة انطلاقه هي الدين. وعلى ذلك فالأخلاق الدينية لا ترى هناك حاجة إلى البحث العلمي في أساس الخير والشر والفضيلة والرذيلة، إذ أن الدين قد وضع فعلاً المبادئ الخلقية التي يجب على المؤمن الالتزام بها حتى يكون فاضلاً. أما علم الأخلاق الفلسفي فإنه يعتمد أساساً على العقل. وتسعى الفلسفة الخلقية إلى تحليل ما يسمى بالوقائع الخلقية وتأسيسها تأسيساً فلسفياً.[12] وليست الأخلاق علماً كالفلك أو الكيمياء أو الطبيعة أو الرياضيات ولكنها تشترك مع الدين في تعلقها بالإنسان وتنظيم حياته وسلوكه، ومن ثم فإنه في الفكر الإسلامي لابد أن يكون الإيمان هو الذي يحدد العمل، والاعتقاد هو الذي ينظم السلوك.[13] والأخلاق كما هو واضح تشترك مع الدين في تنظيم حياة الإنسان وسلوكه، والإيمان أيضاً هو الذي يحدد العمل، والاعتقاد هو الذي ينظم السلوك كما هو الحال في الفكر الإسلامي.

إذا كانت الآراء السالفة الذكر تؤكد وجود صلة وثيقة بين الأخلاق والدين فإنه يوجد بدون شك آراء تفصل بينهما وفي هذا الصدد يقول بول هازار:"إذا كان هناك رجل قد أكد بصورة أوضح وأقوى من

([11]) Sidgwick Henry- **outlines of the history of ethics** PP: 1- 2 .

([12]) الدكتور محمود حمدي زقزوق – **مقدمة في علم الأخلاق** ص:13-14.

([13]) الدكتور أحمد محمود صبحي – **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي** [دار المعرفة الجامعية2000] ص: 24.

كل أسلافه، استقلال الأخلاق عن الدين، فهو بلا شك بيير بايل."[14] ويقول أيضاً:"يجب أن نعترف بأمر واقع يوضحه لنا مشهد الحياة في نور ساطع وهو أن: الفرق كبير بين ما نعتقد به وما نفعله، وأن المبادئ ليس لها تأثير على الأفعال، وأننا نبدو أتقياء في كلامنا، كفرة في سيرتنا، وزعم أننا نعبد الله بينما نحن لا نطيع إلا المنفعة ولا نتبع إلا الشهوة".[15] وقد خلص بول هازار إلى النتيجة الآتية وهي:"إن إيمان المرء لا يؤثر على سيرته وعلى أخلاقه. بل إن التدين يشجع أحياناً بعض الشهوات السيئة، مثل الغضب على الذين يعتقدون بعقيدة أخرى، أو التمسك بالمراسيم الظاهرية، والنفاق".[16] إن هذا الموقف لا يوحد بين الدين والأخلاق، بل إنه يؤكد على وجود انفصال تام بينهما.

ثانياً: الفلسفة:

إن الأخلاق بوصفها فرعاً من فروع الفلسفة تتصل بكل تأكيد بالفروع الأخرى من الفلسفة، ومنها:

1ـ الميتافيزيقا:

إن الأخلاق تستنفد ذاتها في الميتافيزيقا عندما تبزغ موضوعات تتعلق بالوضع الأنطولوجي للقيم the ontological status of values، بمعنى، مكانة القيم في المخطط الشامل للواقع. وهل لغايات معينة في الحياة أساس موضوعي؟ وهل تتأسس مبادئ معينة في الكون ذاته؟[17] ففي حالة وجود قضايا أو موضوعات تخص الوضع أو المكانة

([14]) بول هازار ـ **أزمة الضمير الأوروبي** ـ ترجمة محمد نجيب المستكاوي وجودت عثمان ـ تقديم د.طه حسين [مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة1999] ص:483.

[15]() المرجع السابق ص:483- 484.

([16]) المرجع السابق ص: 484- 485.

([17]) Porter Burton – The good Life [Collier Macmillan Publishers , London 1980] P: 20.

الأنطولوجية للقيم تبرز العلاقة بين الأخلاق والميتافيزيقا وتتجلى واضحة في هذه الصلة بالذات.

2ـ الأبستمولوجيا:

تعد الصلة بين الأبستمولوجيا والأخلاق واضحة لأنه لكي تؤكد أن قيماً معينة جديرة بالتقدير فإننا بكل وضوح ننقاد إلى تفسير كيف نعرف أن هذا كذلك. بمعنى، عندما نزعم الأولوية لمعايير أخلاقية ونماذج للسلوك بالذات فينبغي أن نؤكد ذلك الزعم، ليس فقط في مصطلحات التبرير الأخلاقي وإنما أيضاً وفقاً لبرهان معرفي وكل أخلاقي ينبغي أن يكون لديه أساس معرفي، وإلا فإن تأكيدات القيمة تحتل فقط مكانة الآراء، والرغبات، أو العقائد. وإننا لا يمكننا الرد "إنه الوضوح الذاتي" وعندما نتساءل عن السلطة وراء أحكامنا الأخلاقية، لأن ذلك ربما يعني فقط أنه واضح لذاتنا.[18] فالأخلاق بهذا المعنى ليست منفصلة عن الأبستمولوجيا، وعلماء الأخلاق كما هو واضح ينبغي أن يكون لديهم أساس معرفي، وفي هذا الأساس المعرفي تكمن العلاقة بين هذين الفرعين من فروع الفلسفة، فالأخلاق بدون الأبستمولوجيا لن تكون سوى مجرد آراء و رغبات أو عقائد محضة.

3ـ المنطق:

وترتبط الأخلاق ارتباطاً قوياً واضحاً بالمنطق بوصفه أحد فروع الفلسفة، فلكي ننمي أفكارنا الأخلاقية بطريقة منهجية وصارمة ينبغي علينا استخدام قواعد المنطق؛ فالأخلاق شأنها شأن جميع التخصصات ينبغي أن تتقيد بالمعايير المنطقية في تنمية أنساق أفكارها. ومن الممكن أن تصل إلى نتائج معلنة تستخدم محاجاة غير منطقية ولكن عندئذ تكون النتائج حقيقية بالمصادفة وليس عن طريق المنطق.[19]

([18]) **Ibid** PP: 21 – 22 .
([19]) **Ibid** PP: 22 – 23..

وباختصار تحتاج الأخلاق ككل العلوم إلى المنطق، فقواعد المنطق تساعد على تنمية الأفكار الأخلاقية بطريقة منهجية منظمة.

4ـ الاستاطيقا:

والاستاطيقا aesthetics هي أيضاً أحد فروع الفلسفة الهامة، إنها توجد في الغالب جنباً إلى جنب مع الأخلاق تحت قسم عام في نظرية القيمة value theory أو الأكسيولوجيا axiology. وبالنسبة للاستاطيقا فإنها تتعامل أساساً مع تقرير معايير للحكم على الفن، والعديد من نفس التساؤلات يمكن أن تطرح بخصوص قيمة عمل الفن وقيمة الفعل action أو المثل الأعلى ideal.[20] وأخيراً نقول أن الصلة بين الأخلاق والأستاطيقا واضحة بذاتها.

([20]) **Ibid P**: 24.

الفصل الثاني

الأخلاق عند الصوفية فى الإسلام

معنى الأخلاق فى الإسلام:

إن الخلق في اللغة كما يذكر الدكتور عبد الحليم محمود هو ما يأخذ الإنسان به نفسه من الأدب؛ لأنه يصير كالخلقة فيه والسجية، والأخلاق هي السجايا المدركة بالبصيرة. فدين الإسلام بوصفه الدين التام الخاتم، وبوصف منهجه أنه أكمل المناهج وأقدرها على تحقيق سعادة الإنسان في دنياه وآخرته، والإسلام بوصفه هذا فإنه قادر على أن يضع لتربية الأخلاق منهجًا متكاملاً، لا يستطيع أحد أن يجد فيه ثغرة.[21] وللعقيدة أثر لا يمكن تجاهله في مجال الأخلاق، حيث تقدم إلى أتباعها جملة من القيم الأخلاقية، التي تطالبهم بالالتزام بها، وتحذرهم من الإهمال لها، وإذا أخذنا الإسلام مثلا فسوف نلاحظ أنّ ما دعا إليه من تشريعات وما أوصى به من وصايا يرتبط بالأخلاق ارتباطًا وثيقًا، وينطبق هذا - كذلك - على جانب العقيدة فيه.[22] والتصوف من حيث هو عقيدة وخلق يعتبر من الوجهة العلمية والاجتماعية ضرورة حتمية لا بديل لها في مكافحة الجريمة، وتقويم الانحراف، وإيقاظ الضمير، والتماس معالي الأمور في الحس والمعنى، والدفع التقدمي إلى منتهى مقاصد المجد والشرف والعزة، إذ أن الصوفي يعامل الله في كل مطالب الحياة.[23] لدينا إذن عناصر ثلاث وهي المنهج الإسلامي، العقيدة الإسلامية، والتصوف الإسلامي. هذه العناصر الثلاث تتحد فيما بينها

---

[21]) الدكتور عبد الحليم محمود ـ **تربية الناشئ المسلم** ـ الطبعة الثانية [دار الوفاء والنشر والتوزيع 1413 هـ 1992م] ص: 203 ، 216.

([22]) أ.د/ عبد الحميد عبدالمنعم مدكور ـ **حاجة الإنسان إلى الدين الإلهي** ـ مجلة أصول الدين ص: 21. https://search.mandumah.com/Record/837906

[23]) السيد إبراهيم الخليل بن علي الشاذلي ـ **المرجع ـ معالم المشروع والممنوع من ممارسات التصوف المعاصر** ـ الطبعة الخامسة قدم للكتاب وعلق عليه محمد زكي إبراهيم [مطبوعات ورسائل العشيرة المحمدية 1426 هـ ـ 2005 م] ص: 84.

وتمتزج امتزاجًا قويًا في إيجاد أخلاق عالمية تصلح لكل زمان ومكان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وبمزيد من الإيضاح نقول أن منهج الأخلاق في الإسلام هو منهج متكامل، والنتيجة هي التربية الإسلامية المتكاملة. والأخلاق الصوفية القائمة على العقيدة بمعناها الصحيح هي أساس قيام المجتمع وتحقيق الخير العام له ولأفراده والمحافظة عليه من الشرور والآثام والجرائم التي تظهر في كل عصر. أما العقيدة في حد ذاتها فهي مصدر كل القيم التي يجب الالتزام بها. وتتميز الأخلاق المنبثقة من العقيدة بمزايا عديدة، من أهمها: أنها ترتكز على قاعدة راسخة من يقظة الضمير، وصحوة الشعور، بحيث تكون الرقابة على الفعل رقابة ذاتية داخلية، وعندئذ يكون الإقبال على الفعل أو الامتناع عنه متفقا مع المحكوم بما تغرسه العقيدة فيه من مراقبة الله، الذي يعلم السر والنجوى، ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور. هذا المستوى من الرقابة الداخلية لا يتحقق بالخضوع للقانون البشري، لأنّ إحساس الإنسان بأنّ واضعه بشر مثله يوحى إليه بأن من الممكن التحايل عليه، والالتفاف من حوله، ولذلك يحتاج القانون البشري إلى وسائل الردع والعقوبة الملموسة؛ ليتسنى تحقيق قدر من الاحترام والهيبة له. وإذا تأسست الأخلاق على مراقبة الله تعالى امتد أثرها إلى علاقة صاحبها بغيره من الناس، فجاءت أخلاقه بعيدةً عن إيذائهم، وتمني الشر لهم؛ لأنّ ذلك يتنافى مع حقيقة الإيمان، ومن ثم فإنها تقوم على قاعدة من الرحمة، وترتفع - في أفقها الأعلى إلى الغيرية والإيثار، وهو مستوى لا يكاد يتحقق إلا في ظلّ العقيدة الصحيحة.[24] فالقاعدة الأخلاقية في الإسلام قائمة على يقظة الضمير، وصحوة الشعور. ومن ثم فإن الرقابة على الفعل تكون رقابة ذاتية داخلية.

ويختلف هذا النوع من الرقابة الداخلية ــ رقابة الضمير ورقابة الله ــ عن رقابة القانون البشري، لأنّ واضع هذا الأخير بشر، ومن ثم

([24]) نفس المرجع السابق ص: 22- 23

يحتاج إلى وسائل الردع والعقوبة الملموسة. فأما النوع الأول ــ مراقبة الله تعالى ــ فهو المصدر الحقيقي لإيجاد فضيلة الرحمة التي يمتد أثرها إلى علاقة صاحبها بغيره من الناس، وترتفع في أفقها الأعلى إلى الغيرية والإيثار. أما القانون الوضعي فإنه يختلف عن ذلك تمامًا لأن المراقبة فيه قائمة على الخوف من العقوبة لا من الله، ولذلك توجد محاولات لاختراقه والتلاعب به.

والقانون الأخلاقي الذي جاء به موسى عليه السلام فقد حفظه القرآن ولكن القانون لم يأت على كل شكل كتلة واحدة كالوصايا العشر، ولكنه ورد كآيات متفرقة في عدد من السور. وأن أسس القانون الأخلاقي ظلت محفوظة بالقرآن. وأعلن عيسى عليه السلام أنه لم يأت ليلغي وينسخ وإنما ليكمل كان يقصد أنه يولي من بعدهم مهمة التطهير الأخلاقي التي بدأها المرسلون من قبله، والتي كانت تنتج مجالاً للتقدم والرقي. فالقرآن يوضح أعمال الرسل ويؤيد شرائعهم، ويوحد مختلف الاتجاهات في إطار قانون أخلاقي واحد.[25] هذه هي الأخلاق القرآنية وما تتصف به من تكامل وشمول.

إن تعليم الناس واجباتهم الحسية كما يذكر الدكتور محمد عبد الله دراز مهمة عظيمة، قام بها القرآن كاملة على خير وجه. بيد أن هذه المهمة، في نظره رغم كونها الهدف الرئيسي من تعليم القرآن، لم تكن فيه الموضوع الوحيد، فلقد اضطلع القرآن إلى جانب هذه المهمة العملية بمهمة أخرى، ذات طابع نظري. لقد قدم القرآن لنا كل العناصر الضرورية، كيما تتكون لدينا فكرة دقيقة عن الطريقة التي ينبغي أن نتصور بها معنى الأخلاق. فالالزام، والمسئولية، والجزاء، والنية، والجهد، هي كما يذكر العلامة الدكتور محمد عبد الله دراز العمد الرئيسية لكل نظرية أخلاقية، واعية بمراميها. والإنسانية لم تعرف أخلاقًا أخرى أكمل من الأخلاق القرآنية. وأن الشعائر الدينية المحضة كما يقرر الدكتور الدراز لا تشغل في هذه الأخلاق سوى أقل مكان.

[25]) دكتور مصطفى حلمي ــ **الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام** ــ الطبعة الأولى [دار الكتب العلمية بيروت ــ لبنان 2004– 1424] ص: 110 ، 112 ، 113.

ويفرق أستاذنا بين موقفين مختلفين: الامتداد والعمق، أو الظاهر والباطن. فإذا كان النشاط الذي يمارسه المسلم في كلا الميدانين: الحيوي والاجتماعي، يشغل بعامة - من حيث مظاهره الخارجية - مجالاً أرحب من المجال الذي يشغله بالعبادة - فإن حياته الباطنة تتميز - على العكس - بعمق التدين: فهو يحب الله فوق كل شيء، وهو يخضع كل شيء لإرادته، وهو يستوحي في كل موقف أمر الله ورضاه.[26] فالأخلاق القرآنية ليست إذن أخلاقًا أحادية الجانب، إنها أخلاق عملية ونظرية معًا. فكل نظرية أخلاقية تؤسس بُنيانها على أسس متينة وهي: الالزام، والمسئولية، والجزاء، والنية، والجهد. والحياة الباطنة للمسلم تتميز بعمق التدين. ومن ثم فإن الأخلاق القرآنية هي من أكمل وأتم الأخلاقيات التي عرفتها الإنسانية على الإطلاق.

وإذا كانت الأخلاق القرآنية في نظر الدراز أخلاقًا لا تلتزم سُبل الجانب الواحد فإنها أخلاق عملية ونظرية معًا، ومن ثم فإنها أخلاق شاملة، ويرفض الدراز الاعتقاد القائل بأن الأخلاق القرآنية أخلاق دينية، وهو يعنى بذلك أن رقابتها توجد فقط في السماء، وأن جزاءها فيما وراء الموت، إذ أنها تخول هذه الصلاحيات في نفس الوقت لقوتين مؤثرتين أيضاً هما: الضمير الأخلاقي، والسلطة الشرعية، وليس ذلك فحسب، بل إنها تكلف كل فرد في الأمة أن يحول بكل الوسائل المشروعة دون انتصار الرذيلة والظلم. وهي أيضاً ليست دينية، بمعنى أنها لا تجد" دافعاً اليها إلا في الخوف والرجاء، ولا تجد تسويغها إلا في إرادة عليا تملي على وجه الاستعلاء أوامرها، مستقلة عن كل ما يقتضيه العقل، والشعور الإنساني، وهي إرادة يجب على الإنسان أن يطيعها، دون مناقشة، أو فهم.[27] فالسمة الأساسية للأخلاق القرآنية هي أنها أخلاق تكاملية، توحد وتؤلف بين الدين والدنيا، وترسم لكل واحد منهما طريقه. فهي ليست دينية أي أنها ليست أخلاق انتظار ليوم الحساب فحسب، وإنما

---

26) دكتور محمد عبد الله دراز ـ **دستور الأخلاق في القرآن** ـ دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن تعريب وتحقيق وتعليق دكتور عبد الصبور شاهين ومراجعة دكتور السيد محمد البدوي [دار البحوث العلمية ـ مؤسسة الرسالة 1950] ص: 565 ـ 676.

27) نفس المرجع السابق ص: 676 ـ 677.

هي أيضًا تعتمد على الضمير الأخلاقي والسلطة الشرعية ومكافحة الرذائل ومن ثم فإنها أخلاق شاملة توحد بين هذين البعدين في كل متكامل.

إن الأخلاق القرآنية كما يذكر الدراز ليست دينية بهذا المعنى السابق ذكره، لأن القرآن لم يزل يدعو إلى هذه المفاهيم الإنسانية على وجه التحديد، لتسويغ أوامره، ومن ثم فإن القرآن كما أعلن أستاذنا قد زود تعليمه الأخلاقي بنظام تربوي غاية في الكمال، بحيث يصلح لجميع مراتب الأخلاقية. فالمبتدئ، والطيب، والحكيم، والقديس، كل هؤلاء يجدون فيه ما يشبع حاجتهم إلى الاقتناع سواء على المستوى العقلي أو العاطفي، الصوفي أو الإنساني، لدرجة أن أكثر أوامره حتمية في الظاهر، وهو الذي نتلقاه دون أن يتضمن سبباً محدداً لتسويغ وضعه هذا الأمر إنما يقوم في الحقيقة على المفهوم العام للحكمة الإلهية، وعلى مفهوم غير محدد الخير يرمي إليه. ولا ريب أن العنصر الديني يعود في جزء منه، في اعتبار الشرع – إلى هذه العلاقة الثلاثية: سواء باعتباره جانباً من الحياة الانسانية يحتاج إلى قاعدة منظمة، أو باعتباره ضمانة كبرى للنجاح في تطبيق القانون، او باعتباره تسويغًا لهذا التحديد أو ذاك، مما قد يبدو لنا غير ذي أهمية في ذاته، أو قد لا تكفي أنوارنا وبصائرنا للكشف عنه أو تفسيره من الناحية العقلية. بيد أنه في جميع الحالات ولا يتراكب العنصران: الديني والأخلاقي، ولا يستطيع أحدهما أن يعرف الآخر. ألا يمكن أن تحصل على هذا التراكب من ناحية واحدة على الأقل، حين ننظر إلى الأخلاق القرآنية من حيث مصدرها التشريعي؟ فهل ينشأ النفوذ الذي يمارسه الواجب على كياننا من سلطة دينيه محضة، في نظر القرآن.[28]

ويذكر العلامة الدراز أنه يتردد في تأكيد ذلك بشكل قاطع، دون تحفظ، أو تقييد: أولاً، لأن شريعة الضمير ـ طبقاً للقرآن نفسه ـ سابقة في الوجود على شريعة الدين الإيجابية، فلقد نفخ الشعور بالخير وبالشر،

---

[28]) نفس المرجع السابق ص: 677 – 678.

وبالعدل وبالظلم، في كل نفس إنسانية منذ كان الخلق. وثانيا: لأن الشريعة الإيجابية لم تأت لنسخ الشريعة الطبيعية، ولكي تعزل السلطة الخاصة التي تبنت هذه دعائمها. فهي لم تبطل الشريعة القديمة، وإنما صدقتها، ومدت في عمرها، وحددتها. أما فيما يتعلق بالضمير، فهي لا تكتفي بأن تستلزمه فحسب، بل إنها بعد أن تغذيه، وتنوره، تعتمد عليه من جديد لدعم سلطانها الخاص. وثالثا وأخيرا، فإن المتأمل في الأخلاق القرآنية لا يجد فقط أن هنالك واجبات أسرية واجتماعية كثيرة قد تركت دون تحديد من الناحية الكمية، وعهد بها إلى تقدير الضمير المشارك، بل إن كل تكليف قرآني يجعل شرط تطبيقه مجموعة من الاعتبارات، تحترم الوسع الانساني، وتحسب حساب الواقع المادي، والتوافق بين الواجبات. ومن هنا فهو يخول كل ضمير فردي جزءاً من النشاط التشريعي، وهو جزء ضروري لصوغ واجبه المادي في كل لحظة. (29)

الفضيلة:

أولاً: الفضيلة فى القرآن:

يعرف الدراز الفضيلة بقوله أن طرق الناس في سلوكهم لا يتعدى صدورها عن إحدى النزعات الثلاث الآتية: إما نزعة الاستئثار وإما نزعة الإيثار وإما نزعة المبادلة والمعاملة. ويرى أن البيان القرآني أفاض في ذم سجية الأثرة والبغي والعلو، بينما وزع القيم الأخلاقية قسمة ثلاثية في طرفها الأعلى فضيلة الإيثار والطرف الأدنى رزيلة الاستئثار. ولم يعتبر مبدأ المقاصة الدقيقة في الحقوق والواجبات فضيلة أو رزيلة. لأنه بمثابة رخصة مباحة لا يستحق المدح أو الذم. وهكذا تمضي كما يعلن الدراز إرشادات القرآن الحكيم ناهية عن التزيد في حق النفس، حاضة على الزيادة في حق الغير، محيرة المعاملة بالمثل دون نهي عنه أو تحريض عليه، هذه سمة أولى من سمات الفضيلة. أما السمة الثانية فتتعلق بنفاذها إلى أعماق الضمير حتى يتشربها القلب فتصدر

[29]) نفس المرجع السابق ص 678 – 679.

عنه بترحاب وطيب خاطر ومحبة، لا عن جهاد خلقي شاق. فالفضيلة في القرآن الكريم، ترتقي بالنفس الإنسانية لتصبح عملا انبعاثيًا محببًا إلى القلب. وعلى العكس من ذلك، فإن فاعل الخير المفتقد لأريحية النفس له ليس خليقا بأن يسمى خيرًا.(30)

وقد رسم القرآن الحكيم الطريق العلمي لتربية الإنسان الفاضل مخاطبًا الفرد والمجتمع، فإذا كان المجتمع هو الأساس الأول الذي يقوم عليه بناء الدولة، فإن العناية بالفرد، وهو لبنة في بناء المجتمع يصبح ضروريًا وأساسياً إذا أردنا لهذا البناء القوة والمنعة. ويختلف الناس في سلوكهم بين المتخبط في الحضيض، أو المتهادي في القمة أو السائر وسطا. وإذا أردنا الارتفاع بالمستوى الأدنى والأوسط إلى القمة، فعلينا البدء بالأخلاق لأنها أول الخيط الذي يصل بنا إلى الغاية.(31)

ثانيًا: ماكنتاير:

إن الأخلاق التي دعى إليها ألسدير ماكنتاير هي أخلاق دينية عقلانية تحمل في طياتها عناصر أرسطية وتومائية ولوثرية. فالأخلاق اللوثرية هي أساس عمل ماكنتاير.(32) ويبدو أن أرسطو وتوما الإكويني في العصرين اليوناني والوسيط كان لهما عظيم الأثر على ألسدير ماكنتاير، فقد تأرجح ماكنتاير بين أرسطو وتوما الإكويني إلا أن هذا التأرجح لا يعني أنه يفضل أحدهما على الآخر لكنه يرى على ما يبدو أن الأكويني قام بتعميق وتوسيع فكر أرسطو مع احتفاظ الإكويني بعقيدته المسيحية. ومن ثم فقد ميز ماكنتاير بين الإطار العقلاني عند أرسطو وبين أخلاقيات أرسطو الخاصة. فالإطار العقلاني عند أرسطو هو

---

[30] دكتور مصطفى حلمي ـ **الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام** ـ الطبعة الأولى [دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان 2004ـ 1424] ص: 114 ـ 115.

[31]) نفس المرجع السابق ص: 115 ـ 116.

([32])David Karl Weber: **Theological Ethics After MacIntyre The Significance of Alasdair MacIntyre's Moral Philosophy For Lutheran Ethics**, University of Durham Department of Theology ph.D.Thesis,1999 P: 2.

الأساس الذي اهتم به الإكويني وقام بتوسيعه وتعميقه، وهو أيضًا ما ركز عليه ماكنتاير ودعمه بأساس بيولوجي.[33] ومن هنا تجدر الإشارة إلى أن ماكنتاير يسعى إلى وضع فلسفته الأخلاقية على أساس عقلاني وديني في نفس الوقت، ولذلك فإنه تأثر بأرسطو والإكويني على أساس أن هذا الأخير كان أرسطيًا دون أن يضحي بعقيدته المسيحية. [34] تتسم إذن الأخلاق عند ماكنتاير بأنها دينية وعقلانية معا، إنها دينية لاهتمامها بالأخلاق اللوثرية. وإنها عقلانية لاهتمامها بالإكويني، فهذا الأخير تأثر بعقلانية أرسطو وقام بتعميقها في إطار مسيحي، وهذا ما ارتضاه ماكنتاير ودعمه بأساس بيولوجي.

يؤكد ماكنتاير أن مفهوم الكائنات البشرية سواء باعتبارها فاضلة أو شريرة تحتاج إلى أساس ميتافيزيقي وأساس بيولوجي معًا[35] ولقد ركز ماكنتاير على المنظور المقدس والمنظور الأرسطي، وهو على العكس من غيره من فلاسفة الأخلاق المسيحيين الذين نبذوا الأخلاقيات القديمة في العصر اليوناني لأنها حصرت الأخلاق في إطار "الأنا" هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فقد امتدح ماكنتاير أرسطية الإكويني لأنها اهتمت بتحويل الرغبة إلى أهداف أخلاقية.[36] لقد اهتم إذن ماكنتاير بالأساس الميتافيزيقي والبيولوجي في فلسفته الأخلاقية.

ويقودنا البحث إلى قضية أخرى وهي اللامبالاة الأخلاقية، وبالنظر إلى اللامبالاة الأخلاقية عند تيلور نجد أنها تنشأ عن عجزنا عن إيجاد نظرة عقلية عامة تصلح كأساس للالتزامات والأفعال الأخلاقية.

---

(33)Brad Kallenberg :**The Master Argument of MacIntyre's 'After Virtue'** University of Dayton, bkallenberg1@udayton.edu,2011)PP: X – XI. And Alasdair Macintyre: **A Short History of Ethics** (Published by Simon and Schuster,New York,1966) P: 76.

(34)David Karl Weber: **Theological Ethics After MacIntyre The Significance of Alasdair MacIntyre's Moral Philosophy For Lutheran Ethics** P: 2.

(35)Brad Kallenberg :**The Master Argument of MacIntyre's 'After Virtue** PP: X – XI.

(36)**Ibid** P: 180.And Alasdair Macintyre: **A Short History of Ethics** P: 75.

أما عجز التنوير فإنه ينشأ من إخفاقه في إيجاد مصالحة بين الحرية والعقلانية.(37) فنقطة الاتفاق بين تيلور وماكنتاير تكمن في اعتقادهما بأن تشويه الفلسفة الأخلاقية المعاصرة نشأت عن عدم فهم التنوير للعلاقة الصحيحة بين الحرية والعقلانية. (38) إن الإطار الغائي والتقاليد المنظمة في نظر ماكنتاير في مقدورهما التغلب على مشكلة اللامبالاة الأخلاقية لأنه في مقدورنا الآن التحدث عقلانيًا عن تقدم أخلاقي يتجه صوب نهاية واحدة.(39) فالخلاص من جو اللامبالاة الأخلاقية لا يمكن أن يتحقق كما أعلن ماكنتاير إلا عن طريق الغائية والتقاليد.

الأخلاق عند الصوفية:

الصوفية أوفر الناس حظًا من الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم وأحقهم بإحياء سنته، والتخلق بأخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم من حسن الاقتداء به وإحياء سنته. قال أنس بن مالك، رضي الله تعالى عنه، قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا بني إن قدرت أن تصبح وتمسي وليس في قلبك غش لأحد فافعل"، ثم قال: "يا بني، ذلك من سنتي، ومن أحيا سنتي فقد أحياني، ومن أحياني، كان معي في الجنة". (40)

إن الأخلاق هي ركن من أركان التصوف، فما هي إذن أركان التصوف؟ أركان التصوف ستة: العلم والحلم والصبر والرضا والإخلاص، والأخلاق الحسنة في الصبر على الأمر المقضى. وما هي واجبات الطريق الصوفي؟ واجبات الطريق الصوفي هي أيضًا ستة: ذكر رب العالمين، وترك الهوى والدنيا، واتباع الدين، والإحسان إلى

([37])David Karl Weber: **Theological Ethics After MacIntyre The Significance of Alasdair MacIntyre's Moral Philosophy For Lutheran Ethics** P: 45.

([38])**Ibid** P: 46.

([39])**Ibid** P: 91.

[40]) شهاب الدين أبي حفص عمر السهروردي ـ **عوارف المعارف** ـ الجزء الثاني تحقيق الامام الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف [دار المعارف] ص: 56.

المخلوقات، وفعل الخيرات. وقد أورد العالم المتصوف الأستاذ الدكتور جوده محمد أبو اليزيد المهدي في كتابه "التصوف روح الإسلام" أن أن الإمام سهل بن عبد الله التستري رضي الله عنه قد سئل من الصوفي؟ فقال: [من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر إلى الله من البشر، واستوى عنده الذهب المدر] وسئل الإمام عبد الواحد بن زيد ـ وهو من أجلاء أصحاب الإمام الحسن البصري رضي الله عنهما ـ من الصوفية عندك؟ فقال: [القائمون بعقولهم على همومهم، والعاكفون عليها بقلوبهم، المعتصمون بسيدهم من شر نفوسهم هم الصوفية] وسئل العارف ذو النون المصري رضي الله عنه عن الصوفي فقال: [هو الذي لا يتعبه طلب، ولا يزعجه سلب، وقال أيضًا: هم آثروا الله تعالى على كل شيء فآثرهم الله على كل شيء].[41] والخلاصة أن التصوف أخلاق، والأخلاق الحقة هي أخلاق التصوف، والأخلاق هي ركن أساسي من أركان التصوف، والواجبات التي يتطلبها الطريق الصوفي هي أيضًا واجبات أخلاقية، والأقوال التي أوردها العلامة المهدي في شأن التصوف هي أقوال تؤكد وتدعم أصول الأخلاق الصوفية.

ويقودنا العلامة المهدي إلى نقطة أخرى تتصل بالأخلاق وهي السلوك الصوفي، فعن أئمة الصوفية أورد قول أحدهم أن السلوك في اصطلاح الطائفة ـ أي الصوفية ـ عبارة عن الترقي في مفاتيح القرب إلى حضرات الرب فعلاً وحالاً، وذلك بأن يتحد باطن الإنسان وظاهره فيما هو بصدده مما يتكلفه من فنون المجاهدات وما يقاسيه من مشاق المكابدات، بحيث لا يجد في نفسه حرجًا من ذلك. وعن آخر أورد المهدي في كتابه هذا أن [الطريقة هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله من قطع المنازل والترقي في المقامات] إذ استخلص منه العلامة المهدي أن السلوك هو قطع منازل الطريقة والترقي في المقامات الولائية الموصلة إلى الله عز وجل كالتوبة والإنابة والصبر والشكر والتوكل والمحبة والرضا. وعن أبي بكر البناني أورد أيضًا شيخنا بأن

[41]) أ.د. جودة محمد أبو اليزيد المهدي ـ **التصوف روح الإسلام** ـ قدم له فضيلة الدكتور علي جمعة [مطبعة أطلس للاستيراد والتصدير 1435 هـ 2014م] ص: 52 ـ 53.

للشريعة إطلاقين: الشريعة العامة وهي تتمثل في الفرائض والسنن وامتثال الأوامر واجتناب المناهي، وأهلها هم العلماء بأحكام الله تعالى، وهي ضرورة في المقام الأول. والإطلاق الثاني: هي شريعة السير والسلوك في طريق الخاصة وأهلها هم العلماء بالله. ومرجعها إلى التخلي والتحلي ومن ثم تندرج الطريقة في الشريعة بهذا المفهوم وتكون الثمرة هي الحقيقة.[42] من هذا كله لا يمكننا أن نقول إلا أن التصوف والأخلاق لا يمكن الفصل بينهما، وقد ظهر هذا من أقوال وأفعال السادة الصوفية الكرام رضوان الله عليهم جميعا.

وقد ورد في الرسالة القيشرية أن الخُلق الحسن أفضل مناقب العبد وبه يظهر جواهر الرجال، والإنسان مستور بخلقه مشهود بخلقه. ويقول الكتاني: التصوف خلق من زاد عليك بالخلق فقد زاد عليك بالتصوف. وقيل لذي النون المصري من أكثر الناس همًا قال أسوأهم خلقًا. عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "السخي قريب من الله تعالى قريب من الناس قريب من الجنة بعيد عن النار، والبخيل بعيد من الله تعالى بعيد من الناس بعيد من الجنة قريب من النار والجاهل السخي أحب إلى الله تعالى من العابد البخيل". قال الأستاذ: ولا فرق على لسان العلم بين الجود والسخاء ولا يوصف الحق سبحانه بالسخاء والسماحة لعدم التوقيف، وحقيقة الجود أن لا يصعب عليه البذل. وعند القوم السخاء هو الرتبة الأولى ثم الجود بعده ثم الإيثار فمن أعطى البعض وأبقى البعض فهو صاحب سخاء ومن بذل الأكثر وأبقى لنفسه شيئًا فهو صاحب جود والذي قاسى الضرر وآثر غيره بالبغلة فهو صاحب إيثار.[43]

وصنف العارف بالله سيدي عبد القادر الجيلاني في كتابه "الغُنية" حُسن الخُلق إلى صنفين، صنف يخص الخلق والآخر يخص

---

42) المرجع السابق ص: 154 ـ 155.

43) أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة القشيري ـ الرسالة القشيرية ـ [شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابلي الحلبي بمصر، الطبعة الأولى 1940] ص: 120، 121، 122 ـ 123.

المولى عز وجل. فأما الصنف الأول فقد أعلن شيخنا بشأنه أن الخلق الحسن أفضل مناقب العبد وبه تظهر دواهر الرجال، والإنسان مستور بخلقه. وإن الله عز وجل خص نبيه ورسوله محمداً صلى الله عليه وسلم بما خص به من المعجزات والكرامات والفضائل، ثم لم يثن عليه بشيء من خصاله بمثل ما أثنى عليه بخلقه، فقال عز من قائل [وإنك لعلى خلق عظيم] [سورة القلم، الآية: 4] ووصفه الله تعالى بالخلق لأنه جاد بالكونين، واكتفى بالله عز وجل. والخلق العظيم أن لا يخاصَم ولا يخاصم من شدة معرفته بالله تعالى. وقيل: معناه لم يؤثر فيه جفاء الخلق بعد مطالعته للحق. وقيل: الخلق الحسن استصغار ما منك واستعظام ما لك، وقيل: علامة حسن الخلق كف الأذى، واحتمال المؤن، وقال النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه رضي الله عنهم: "إنكم لن تسعوا الناس بأموالكم، فسعوهم ببسط الوجه وحسن الخلق". وأما الصنف الثاني فهو حسن الخلق مع الله تعالى وهو أن تؤدي أوامره، وتترك نواهيه، وتطيعه في الأحوال كلها من غير اعتقاد استحقاق العوض عليه، وتسلم جميع المقدور إليه من غير تهمة، وتوحده من غير شرك، وتصدقه في وعده من غير شك. وقيل: الخلق الحسن أن تكون من الناس قريباً وفيما بينهم غريباً. وقيل: الخلق الحسن قبول ما يرد عليك من جفاء الخلق وقضاء الحق بلا ضجر ولا قلق.[44] فالخُلق الحسن إذن عند الجيلاني علاقة بين العبد ومن حوله، وعلاقة بينه وبين خالقه.

وتحت عنوان "وصاحب الناس بخلق حسن" أورد الجيلاني في كتابه " آداب السلوك والتوصل إلى منازل الملوك" عدة أقوال وهي أنه قال رضي الله {تعالى} عنه وأرضاه: أوصيك أن تصحب الأغنياء بالتعزز، والفقراء بالتذلل، وعليك بالتذلل والإخلاص، وهو دوام رؤية الخالق، ولا تتهم الله عز وجل في الأسباب،{واستكن} إليه في كل الأحوال، ولا تضع حق أخيك اتكالاً على ما بينك وبينه من المودة.

---

44) الإمام عبد القادر بن موسى بن عبدالله الجيلاني ـ **الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل** ـ تقديم وإخراج الآيات محمد خالد عمر ـ أعد الفهارس رياض عبد الله عبد الهادي ـ الطبعة الأولى ـ الجزء الأول ـ [دار إحياء التراث العربي 1416هـ ـ 1996م] ص: 480 ـ 482.

وعليك بصحبة الفقراء بالتواضع وحسن الأدب والسخاء، وأمت نفسك حتى تحيى، وأقرب الخلق من الله تعالى أوسعهم خُلقًا، وأفضل الأعمال رعاية السر عن الالتفات إلى ما سوى الله تعالى. وعليك بالتواصي بالحق وبالصبر، وحسبك {من الدنيا شيئان}: صحبة فقير وخدمة ولي، والفقير {هو} الذي لا يستغني بشيء دون الله تعالى. والصولة على من هو دونك ضعف، وعلى من هو فوقك {فخر}، وعلى من هو مثلك سوء خلق. الفقر والتصوف كله جد، فلا تخلطهما بشيء من الهزل.[45] تلك هي التربية الخُلقية الحقة عند الصوفية، فعند شيخنا الجيلاني يجب أن ننتبه إلى عباراته القوية وألفاظه السديدة المُحكمة. فتأمل مثلاً كلمة التعزز والتذلل، وكلمة التذلل والإخلاص، والتواضع وحسن الأدب والسخاء، وأمت نفسك حتى تحيى. ...... الخ. في إطار هذه الكلمات التي قد يراها البعض متناقضة ومتعارضة نقول أنها هي الأسس والمبادئ الثابتة لقيام تربية خُلقية حقة.

والنقطة الأساسية في هذا الموضوع هي أنه لا انفصال بين التصوف والأخلاق، فالتصوف هو الأخلاق بالفعل، وأن مجاهدة النفس التي يقوم بها السالك إلى الله هي عملية من أجل الأخلاق. فالنفس مبتلاه بأوصاف أربعة: أولها معاني الربوبية، مثل العزة والكبرياء والعظمة وهذه لا تنبغي إلا لله عز وجل، لكن النفس تتطلع إليها، وقد وجدنا من النفوس من ادعي أصحابها الألوهية. والثاني من هذه الأنواع أخلاق الشياطين، وهي معاصي ورغبات تنأى بصاحبها عن الطاعات بل تدعوه إلى الخروج من مقامات العبودية أصلاً إلى معاندة الله عز وجل. وثالثها، طبائع البهائم، وهذه الطبائع تدعو إلى الشهوات واتباع الغرائز وتدفع النفس إلى العمل من غير ضوابط أخلاقية تجعلها ترتقي وتتطهر من هذه الأوصاف كلها. ورابعها، أوصاف العبودية، لدينا إذن أربعة أنواع، ثلاثة منها لابد من التحكم فيها والتخلص من سيطرتها وهيمنتها على النفس الإنسانية لكي تتركز المجاهدة في تحقيق أوصاف العبودية.

---

45) عبد القادر الجيلاني ـ آداب السلوك والتوصل إلى منازل الملوك ـ تحقيق محمد غسان نصوح عزقول، قدم له الأستاذ محمد زكريا الزعيم [دمشق: دار السنابل 1995] ص: 188..

وهكذا يتبين أن للأخلاق دورًا عظيمًا في هذه المجاهدة النفسية الروحية التي وضع الصوفية الرياضات التي تؤدي إلى التخلص من الآفات والتحلي بالأخلاق والمكارم والفضائل التي ترفع أصحابها إلى مقامات عالية.[46] فالهدف من مجاهدة النفس سواء في تخليصها من أوصاف الربوبية ومحارباتها للصفات **الشيطانية والغرائز البهيمية وكذلك الترقي عبر مقامات وأحوال هو الوصول إلى الخُلق الحسن. فالتصوف إذن أخلاق.**

وتحسين الأخلاق لا يأتي إلا بعد تزكية النفس، وطريق التزكية بالإذعان لسياسة الشرع، لما كان أشرف الناس وأزكاهم نفسًا كان أحسنهم خُلقًا. فالصوفية راضوا نفوسهم بالمكابدات والمجاهدات حتى أجابت إلى تحسين الأخلاق. وكم من نفس تجيب إلى الأعمال ولا تجيب إلى الأخلاق؛ فنفوس العباد أجابت إلى الأعمال وجمحت عن الأخلاق، ونفوس الزهاد أجابت إلى بعض الأخلاق دون بعض ونفوس الصوفية أجابت إلى الأخلاق الكريمة كلها. فالعباد أجابت نفوسهم إلى الأعمال؛ لأنهم يسلكون بنور الإسلام، والزهاد أجابت نفوسهم إلى بعض الأخلاق لكونهم سلكوا بنور الإيمان، والصوفية أهل القرب سلكوا بنور الإحسان، فلما باشر بواطن أهل القرب والصوفية نور اليقين، وتأصل في بواطنهم ذلك انصلح القلب بكل أرجائه وجوانبه، لأن القلب يبيض بعضه بنور الإسلام، وبعضه بنور الإيمان، وكله بنور الإحسان واليقين.[47] فتزكية النفس عند صاحب كتاب "عوارف المعارف" إذن هي المحور الأساسي الذي تدور حوله الأخلاق. والأخلاق الكاملة عنده لا تتحقق إلا عند الصوفية في مقام الإحسان، وهكذا القلب يبيض كله بنور الإحسان واليقين.

قدم السهروردي في كتابه "عوارف المعارف" نموذجًا رائعًا من الأخلاق، وبأسلوب رائع جميل، وبلغتة العذبة لغة القلوب والأرواح،

([46]) https://www.youtube.com/watch?v=oRwg8gmiGK4

[47]) شهاب الدين أبي حفص عمر السهروردي ـ **عوارف المعارف** ـ الجزء الثاني تحقيق الامام الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف [دار المعارف] ص: 56 ، 62.

قادنا إلى رحلة في أعماق القلب. فبيَن أن الأخلاق الحقة هي أخلاق الصوفية التي استنارت بنور الإحسان، فبها يزداد القلب نورًا وبياضًا ويقينًا، ومن ثم فإذا ابيض القلب وتنور انعكس نوره على النفس، وللقلب وجه إلى النفس ووجه إلى الروح وللنفس وجه إلى القلب، ووجه إلى الطبع والغريزة، والقلب إذا لم يبيض كله لم يتوجه إلى الروح ويكون ذا وجهين: وجه إلى الروح، ووجه إلى النفس، فإذا ابيض كله توجه إلى الروح بكله، فيتداركه مدد الروح، ويزداد إشراقًا وتنورًا وكلما انجذب القلب إلى الروح انجذبت النفس إلى القلب، وكلما انجذبت توجهت إلى القلب بوجهها الذي يليه، وتتنور النفس لتوجهها إلى القلب بوجهها الذي يلي القلب، وعلامة تنورها طمأنينتها. وتنور وجهها الذي يلي القلب بمثابة نورانية أحد وجهي الصدف، لاكتساب النورانية من اللؤلؤ. وبقاء شيء من الظلمة على النفس لنسبة وجهها الذي يلي الغريزة والطبع كبقاء ظاهر الصدف على ضرب من الكدر والنقصان مخالف لنورانية باطنة. وإذا تنور أحد وجهي النفس لجأت إلى تحسين الأخلاق وتبديل النعوت، ولذلك سمي الأبدال أبدالاً. والسر الأكبر في ذلك أن قلب الصوفي بدوام الإقبال على الله ودوام الذكر بالقلب واللسان يرتقي إلى ذكر الذات، ويصير حينئذ بمثابة العرش، فالعرش قلب الكائنات في عالم الخلق والحكمة، والقلب عرش في عالم الأمر والقدرة. فإذا اكتحل القلب بنور ذكر الذات وصار بحرًا مواجًا من نسمات القرب جرى في جداول أخلاق النفس صفاء النعوت والصفات، وتحقق التخلق بأخلاق الله تعالى.(48)
رأينا في هذه التجربة كيف ترتبط الأخلاق بالتصوف، وأن أخلاق الإحسان هي أسمى أنواع الأخلاق لأنها تأتي معبرة عن القلوب الطاهرة والأرواح النقية. لقد اتبع السهروردي منهجًا دقيقًا محكمًا فيه يبين كيف يرتبط القلب بالروح والنفس في تناغم وانسجام.

---

[48]) المرجع السابق ص: 62 – 63.

الفصل الثالث

أخلاق العاطفة والتحول إلى أخلاق الواجب فى الفلسفة الحديثة

[روسو وكانط]

مقدمة

إن المنهج العلمي الذي بعثه نيوتن بعثاً جديداً في القرن الثامن عشر، وما توفر على أثره من إمكانيات وقدرات عقلية لمفكري هذا العصر، والجرأة في التصدي لكل ما هو قديم من تعاليم ومعتقدات ثابتة توارثتها الأجيال منذ القدم على مدى قرون طويلة كل هذه العوامل قد خلقت البيئة المناسبة الخصبة لإنتاج نظريات استطاعت أن تصمد وتقضي على كل ما عساه أن يطل برأسه من أفكار بالية وفلسفات نظرية، ومن ثم استطاعت هذه النظريات التنويرية الجديدة أن تشكل الفكر البشري وتصحح مساره في العصور التالية ومن بين هذه النظريات النظرية الطبيعية التي تؤكد على أثر العواطف الطبيعية في الإنسان عند جان جاك روسو.

لقد أحدثت العواطف الإنسانية في ميدان الأخلاق ثورة جائحة فأحرزت أخلاق العاطفة انتصارات واسعة في القرن الثامن عشر والقرون التالية مناهضة بذلك للمذهب العقلي الذي ساد طوال عصور الفلسفة منذ القدم، وأخلاق الواجب قد نمت وازدهرت وازدادت عمقاً ورسوخاً بين أحضانها. صحيح أن أخلاق الواجب أصبحت مختلفة عنها تماماً إلا أن كانط قد اعترف بفضل روسو عليه في مذهبه.إن مذهب العاطفة كانت له أصداء بعيدة المدى أيضاً في القرن التاسع عشر بحيث أن روسو فيلسوف عصر التنوير أصبح نقطة تحول هيأت وشكلت الرومانتيكية، وفي القرن العشرين فقد كان له تأثير مباشر أو غير مباشر على الكثير من الفلسفات الكبرى في ذلك القرن.

إن أهمية أخلاق العاطفة ترجع إلى أنها علامة بارزة على ميلاد فكر جديد غير مسبوق، إنه الواجب الخلقي الذي يأتينا من أعماق الضمير، وأهمية العاطفة في حد ذاتها ترجع إلى كونها نقطة البداية التي انطلقت منها الحركة الرومانتيكية. واتجاه الفكر نحو الحياة البدائية هو إيذان بميلاد عهد جديد، إنه عهد كانط رائد العقلانية في الفكر الحديث وعهد الرومانتيكية، وفكر روسو هو الضوء الذي نفذ في أصيل عصر العقل. ومن هذا المنطلق فقد وضعت هذا البحث تحت عبارة " أخلاق العاطفة والتحول إلى أخلاق الواجب في الفلسفة الحديثة ". ويرجع سبب اختياري لهذا الموضوع هو التعرف على الأخلاق بصبغتها العاطفية عند روسو وأخلاق الواجب بصبغتها العقلية عند كانط. وما لأخلاق العاطفة من عظيم الأثر في إقامة الواجب الأخلاقي على أساس العقل العملي.

العاطفة والواجب فى فلسفتى روسو وكانط

وسنحاول الآن أن ننظر في موضوع أخلاق العاطفة وأخلاق الواجب عند "جان جاك روسو"(•) و"إيمانويل كانط"، ولكن قبل أن نتطرق إلى البحث في هذا الموضوع ينبغي علينا منذ البداية أن نشير إلى ما أورده إميل بوترو في كتابه "فلسفة كانط" عن علاقة كانط بروسو وتأثره به.

ذهب بوترو إلى أن كانط (•) قد قرأ "روسو" وملأته هذه القراءة حماسة بالغة جعلته ينسى عاداته ويخرج على ساعة تريضه. وهو يقول

(•) جان جاك روسو (28 يونيو 1712-2 يوليو 1788) فيلسوف و كاتب و محلل سياسي سويسري أثرت أفكاره السياسية في الثورة الفرنسية و في تطوير الاشتراكية و نمو القومية. و تعبر مقولتة الشهيرة "يولد الإنسان حرا و لكننا محاطون بالقيود في كل مكان" و التي كتبها في أهم مولفاتة " العقد الاجتماعي" تعتبر أفضل تعبير عن أفكاره الثورية و ربما المتطرفة.

http://arb3.maktoob.com/vb/arb85962/

(•) إما نويل كانط [1724 - 1704] : فيلسوف ألماني. يعد واحداًمن أهم وأكبر الفلاسفة في العصور الحديثة كان والد كنت سرّاجا مجتهدا في عمله. أما والدته آنا رويتر فكانت شديدة التدين حريصة على سماع المواعظ مما دعاها إلى إلحاق إيمانويل بمعهد فردريك الذي بقي فيه لمدة ثماني

" لقد كنت بطبعي طلعة مولعاً بالعلم، ووضعت فيه شرف الإنسان، وكنت أزدري العوام الجهال، فردني روسو إلى الصواب، وعلمني أن أرغب عن متاع الغرور، وأن أضع في مكارم الأخلاق كرامة الإنسان على الحقيقة. لقد كان روسو أشبه بنيوتن الأخلاق، لقد استكشف في العنصر الأخلاقي ما يمسك على الطبيعة الإنسانية وحدتها، كما أن نيوتن قد وجد المبدأ الذي يربط قوانين الطبيعة الفيزيقية بعضها ببعض. وفوق ذلك كانت له هذه الفكرة: وهي أن الإرادات تستطيع ويجب أن يؤثر بعضها في بعض وأن الناس يجب أن يعملوا على تربية بعضهم البعض، فلم تعد الفضيلة قائمة في الكمال الفردي، بل في العلاقات الصحيحة بين الناس، ويجب أن تقوم جمهورية من الإرادات".[49] من هذا النص المقتبس عن كانط نلاحظ مدى تأثير روسو عليه، لقد تعلم كانط من روسو الكثير وبالذات الاهتمام بكرامة الإنسان. ونستطيع أيضاً أن نستخرج من هذا النص كذلك تأكيد كانط على الروح العلمية التي اتسمت بها نظرية روسو في الأخلاق. وهذا واضح من المماثلة التي ماثل فيها بين روسو ونيوتن: من حيث أن روسو اكتشف في الأخلاق ما يمسك على الطبيعة الإنسانية وحدتها، أما نيوتن فقد عثر على المبدأ الذي يربط قوانين الطبيعة الفيزيقية بعضها ببعض.

ويؤكد كانط في عبارته على مسألة التأثير بين الإرادات، فالإرادات تستطيع أن تؤثر بعضها في بعض، ويجب أن يؤثر أيضاً بعضها في بعض، وكانط في هذا إنما يعبر عن فضل روسو عليه. ومن علامات تأثير روسو عليه أيضاً في ميدان الأخلاق هو اهتمامه بأن

سنوات قاسية يصفها بقوله «إن الخوف والرعدة يغلبانه حين يتذكر تلك الأيام». توفيت أمه وهو في الثالثة عشرة من العمر فيما توفي والده حين كان عمره اثنتين وعشرين سنة مما يعني تحمله لجزء من مصاريف أسرته. يفسر البعض بهذه النشأة القاسية تلك الصرامة والجدية التي كانت إحدى سمات هذا الفيلسوف.

http://www.marefa.org/index.php/%D8%A5%D9%8A%D9%85%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%8A%D9%84_%D9%83%D8%A7%D9%86%D8%AA

[49]) إميل بوترو ــ **فلسفة كانط** ــ ترجمة دكتور عثمان أمين [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1972] ص : 300.

الناس يجب أن يجدوا ويعملوا على تربية بعضهم البعض. أما بالنسبة لمسألة الفضيلة فنجد أن كانط فيها قد تأثر بروسو، فالمكان الحقيقي للفضيلة لا يوجد إلا في العلاقات الصحيحة بين الناس لا الكمال الفردي. وأخيراً يطالب بأن توجد جمهورية من الإرادات. وسنحاول بعد هذه الإشارة العابرة لتأثير روسو على كانط القيام ببحث مسألة كيف كانت أخلاق العاطفة نقطة الانطلاق التي انطلق منها كانط لتأسيس مذهبه في الأخلاق.

أولاً: الأخلاق عند روسو وكانط :

إن الأفكار الأخلاقية عند روسو تتسم بأنها بسيطة، ومتجانسة، فهذه الأخلاق بسيطة لأنها ترتد إلى مبالغة روسو في تقدير أهمية الضمير ونقده للعقل، أنها تقوم على مبادئ طبيعية فطرية تنبع من الداخل ولا تفرض على الإنسان من الخارج، إنها متأصلة في طبيعة الإنسان، إنها أخلاق العاطفة لأنها ترتد إلى مبدأ حب الذات(•) في

(•) وأول المصطلحات التي نود تحديد معناها عند جان جاك روسو ما أسماه L'aomur de soi هو حب الذات ويرتبط بالأنانية والرغبة في البقاء وهذا في حالة إنسان الطبيعة، فعنصر الأنانية تبعاً لهذا المصطلح هو العنصر الغلاب، وهنا يكون الإنسان مفرداً وحيداً متوحداً.

والمصطلح الثاني L'amour propre شعور حاد بأن الشخص لديه قيمته الشخصية والاحترام الذي يستحقه.

1 ـ النجاح في العمل هو إرضاء Amour propre.

2 ـ لديها الكثير من [فخر ـ عزة نفس ـ عتو]

Dictionnoire du Francais Re'pérence apprentissage – sous la- direction de Josette Rey – DeBove co outeur du Nouveou petit Robert [1993]

Amour propre شعور بأن الشخص له قيمتة الخاصة

Dictionnaire universel – PRODARD – Et Taupin – Collection 03 – Edition 04 – HACHEFTTE – Hachette

L'amour proper هذا في إطار المجتمع المدني، هنا فالإنسان لا في علاقته بذاته وإنما في علاقته بالآخرين، فإذا كان L'aomur de soi هو حب لبقاء الذات فذلك في حالة الإنسان الطبيعي أو حالة الطبيعة، فالإنسان يريد أن يبقى، وفي الحالة الثانية حالة الاجتماع الإنسان يهمه نظرة الآخر إليه يعني صورة الذات في عيون الآخر فماذا أكون في نظر الآخر؟ فهنا ليس حب الذات من أجل البقاء وإنما حب تأكيد الذات أي تحقيق الذات، فهنا تقييم الإنسان لنفسه مستمد من تقييم الآخرين له واعتراف الآخرين به كإنسان له حرية وله كرامة، وكذلك فإن هيجل قد أخذ هذه التفرقة من جان جاك روسو قد عملها هيجل بطريقة ميتافيزيقية في غاية الجمال حينما قال أن الإنسان كالحيوان لديه رغبة في

الإنسان، وهو دافع أولي بسيط يتطور طبقاً لنظام وتقدم مشاعرنا ومعرفتنا، إن هذا الدافع ينمو تدريجياً فيأخذ أشكالاً أكثر تعقيداً.[50] وتبعاً لروسو فإننا يجب أن نحب أنفسنا من أجل بقائنا، ويجب أن نحب أنفسنا أكثر من أي شيء آخر، فحب الذات هو منبع عواطفنا، ومبدأ جميع العواطف الأخرى، وهو العاطفة الفطرية الغريزية التي يولد الفرد مزوداً بها، وحب الذات خير دائماً ويلائم النظام طالما أن كل واحد مكلف بالمحافظة على ذاته.[51] ومن الخطأ أن نفهم الأخلاق على أساس العاطفة أو الميول الطبيعية وحدها فهي تتصل بالجانب العقلاني في الشخصية الإنسانية، لكن ما يمكن ذكره هنا هو أن الأخلاق تخضع للعاطفة أكثر من العقل.

لقد قام روسو برفض الفلسفات العقلية المجردة وما يتولد عنها من اعتبارات ميتافيزيقية، يقول روسو "ليست الفلسفة أن نرتمي في أحضان التفكير المذل وما يجره علينا من تعاسة وشقاء".[52] وما يرفضه

أشياء خارجية كطلب الطعام والشراب أي يسد هذه الاحتياجات أو الرغبات في أشياء تكون خارجه، إنما الإنسان يرغب في شيء آخر، وهذا ما يميزه عن الحيوان فليس هذا هو الإنسان الطبيعي وإنما هو الإنسان الاجتماعي الذي يرغب في رغبة الآخرين فيه. إنه يرغب أن يكون مرغوباً من الآخرين ولذلك قال هيجل الإنسان رغبة في رغبة، فالرغبة في الرغبة هي L'amour proper تأكيد الذات. أما المصطلح الثالث والأخير فهو ما يسمى La Politesse، فالمقصود بهذا المصطلح عند روسو هو الأدب المبالغ فيه ليس الأدب المعروف وإنما الأدب المبالغ فيه، أي الأدب الزائد عن الحد، ذلك النوع الذي يقترب من النفاق ومن الرياء، لقد كان جان جاك روسو ينقد ألوان النفاق والرياء السائدة في المجتمع الفرنسي وبخاصة الطبقة الأرستقراطية التي كانت تسير في سلوكها على قواعد من الأدب المصطنع والمفتعل وهو ما يطلق عليه La Politesse أي قواعد الإتيكيت أي التصرف حسب ما تقتضيه قواعدLa Politesse قواعد اتيكيت، يعني التقولب في قالب الإتيكيت، وقواعد الإتيكيت وبالتالي يكون الإنسان بعيداً عن نفسه، بعيداً عن طبيعته، بعيداً عن عفويته وتلقائيته، فهذا الإنسان مفتعل مصطنع، فهذا الإنسان متقولب في قوالب La Politesse تحت الطبقة الأرستقراطية. فجان جاك روسو ينقدLa Politesse نقداً مريراً في كتاباته فلا نستطيع إلا أن نقول أنه ينقد الأدب المفتعل المصطنع المبالغ فيه الزائد عن الحد الذي يخرج الإنسان عن طبيعته ويقضي على طبيعته ولا يجعله واحداً مع نفسه أي منسجماً مع طبيعته، فلا يكون إنسانا طبيعيا.

([50]) Grimsley Ronald, **The Philosophy of Rousseau,** [London, Oxford University. 1973] PP 54 – 55.

([51]) Rousseau Jean Jacques – **Emile Ou de L'education editions Gallimard 1969.** P : 491.

([52]) Rousseau Jean Jacques – **Discours sur les Sciences Et Les Arts – Discours sur L'origine De L'inégalité –** [paris 1971] P : 56.

روسو هو التأمل العقلي أو ما يسمى بدهاء العقل أو الفلسفة العقيمة، فهذه الجوانب ليست طبيعية بل تخرج الإنسان عن طبيعته الحقيقية تلك الطبيعة التي تقوم في جوهرها على مبدأ حب الذات.

والموضوع الأساسي عند روسو، ليس هو الأنا [كما هو الحال عند ديكارت، ولا في أي علم نفس] ولكن الحياة البدائية ليست " أنا أفكر، إذن أنا موجود " بل حب الذات في الحياة هو التحليل الفينومينولوجي للحياة ـ أي تقليل éidétique[53]. من هنا يرفض روسو الأفكار التأملية المجردة ويؤكد على العناصر الطبيعية. والمبدأ الديكارتي الذي يركز على الأنا ينشأ أساساً عن اعتبارات نظرية ولا يتصل بالجوهر الحقيقي في الإنسان من عواطف ورغبات وغيرها. وموقف روسو هذا هو رفض للأنساق الفلسفية التي ازدهرت في القرن السابع عشر عند العقليين. ويشترك روسو مع ديكارت فقط في إزاحة كل ما هو مفتعل وغريب عن الإنسان بعملية تشبه عملية الشك الديكارتي حين وضع ديكارت كل شيء موضع الشك بهدف الوصول إلى الإنسان الحقيقي لا الإنسان المزيف.

وبالنظر إلى الحساسية بوصفها عنصر طبيعي في الإنسان كما ذهب إلى ذلك روسو فإنها تتولد عن مبدأ حب الذات فما هي هذه الحساسية؟ وما أنواعها؟ يوضح روسو في فقرة هامة في المحاورات أن الحساسية ليست دافعاً فطرياً بسيطاً وإنما تأخذ شكلين: مادي وأخلاقي. وبينما نجد أن الحساسية المادية مرتبطة أساساً بإشباع الشهوات الجسدية فإن الحساسية الأخلاقية تعبر عن نفسها كقدرة على إشباع الحاجات العاطفية خلال انجذاب فوري للآخرين [أو نفور منهم]، وبينما تستجيب الحساسية المادية أساساً للأشياء ولا تتعلق إلا بالحفاظ المادي على الذات فإن الحساسية الأخلاقية أو النشطة تمكننا من أن نربط انفعالاتنا بالبشر الآخرين[54]. يقول روسو إن "الحساسية مصدر جميع العواطف، والخيال يحدد ميلها وكل مخلوق شاعر بصلاته، وعلى الإنسان أن يتخيل

([53]) http:// www. Editions – verdier. Fr/v3/oeuvre – rousseauphilo . html

([54]) Grimsley Ronald – **Op – Cit,** P : 56.

ما هو ملائم بطبيعته حتى لا يقع في أضاليل الخيال التي تحول إلى مفاسد عواطف جميع المخلوقات".[55] إن حديث روسو عن الحساسية هكذا يبين أنه يعتبر كل ما هو طبيعي أساس الأخلاق الحقة، ومن ثم فإن الأخلاق غير العاطفية هي مجرد مبادئ فارغة من كل مضمون.

ولعل روسو يتهم جميع الفلسفات العقلية بأنها لم تسهم في تقدم الأخلاق، بل إنها تفسدها وتصيبها بالعجز. وذلك واضح من اهتمامه وتركيزه على مبدأ حب الذات وما ينشأ عنه من حساسية سواء الحساسية المادية أو الحساسية الأخلاقية. فهو يقول في كتابه الثاني "أصل عدم المساواة وهو يعارض الفلسفات التأملية " إن الإنسان[•] المفكر حيوان فاسد ".[56] تعبر هذه الكلمات عن رفض روسو للمبالغة في استخدام العقل المجرد وما يتولد عنه من علم وفلسفة وميتافيزيقا، ولم يتابعه كانط في ازدرائه وكراهيته للعقل النظري، وإن الميتافيزيقا في نظر كانط لا يجوز البحث عنها في حدود العقل النظري الخالص. يقول كانط في كتابه " نقد العقل المجرد" "إن الاعتبارات الميتافيزيقية كانت حتى الآن مجرد حصر عشوائي"[57]. فإذا كانت الميتافيزيقا لا يجوز البحث عنها في العقل النظري فإن ذلك ممكن بالنسبة للعقل العملي حيث أسقط كانط الوسائط جميعاً لأنه يضعنا فجأة أمام الشيء في ذاته أيضاً، حين يضعنا وجهًا لوجه دون وساطة أمام الذات الإنسانية والضمير الخلقي.

لقد كانت أخلاق العاطفة على هذا النحو هي الأرض الخصبة التي نبتت وازدهرت فيها أخلاق الواجب، وحسب اعتراف كانط بفضل روسو عليه كما يقول كاسيرر "إن روسو كان بالنسبة لكانط بمثابة المفكر الذي أيقظه من سباته الدوجماتيقي وذلك في مجال الأخلاق

([55]) Rousseau Jean Jacques – **Emile Ou de L'education** P : 561.

([•]) " L home qui medite est en animal deprove"

([56]) Rousseau Jean Jacques – **Discours sur les Sciences Et Les Arts – Discours sur L'origine De L'inégalité** P : 168.

([57]) Kant Immanuel – **Critque of prue reason** – Transilated by kemp smith Macmillan and Co., Limtied st, Martin's street [London 1934] P : 15.

الذاتية. وألهمه بأسئلة جديدة ونبهه إلى حلول جديدة "[58] وموقف كانط الفلسفي القائل بأننا لا نعرف إلا الظواهر لطمة للميتافيزيقا الأنطولوجية التقليدية لم يخفف من وقعها إلا تأسيسه للميتافيزيقا من جديد لا كمعرفة وإنما فقط كنتيجة لقيام الواجب الخلقي الذي يستوجب خلود النفس ووجود الله سبحانه وتعالى[59]. لقد كانت فلسفة روسو إذن نقطة الانطلاق التي انطلق منها كانط، وببراعة شديدة لا نظير لها أسس مذهبه الأخلاقي، فالميتافيزيقا التي رفضها كانط في العقل النظري وقال باستحالتها كمعرفة قد أعاد بناءها في العقل العملي على أسس جديدة متأثراً بالطبع بفلسفة روسو.

ودراسة الواجب الأخلاقي عند كانط لا يمكن فهمها فهماً صحيحاً إلا عندما نقف على حقيقة فلسفة روسو الأخلاقية. فقد تكلمنا عن الحساسية المادية والحساسية الأخلاقية عند روسو ويتعين علينا أن نلقي مزيداً من الضوء حول هذه الحساسية فينبغي القول أنه يوجد هناك كما يذكر روسو عنصر فوري في حساسيتنا الأخلاقية، وهو قوة انجذاب روحي توازي الانجذاب الذي يمكن أن يوجد بين الأشياء المادية مع أن من المحتمل أن يكون ذلك ذو نوعية أرقى. وعندما تعمل هذه القوة بإيجابية فإنها تعد العمل البسيط للطبيعة الذي يعمل لتوسيع رقعة مشاعرنا عن وجودنا وتقويتها، وهو مصدر كل العواطف اللطيفة والتي تشعرنا بالحب. وهذه الحساسية الإيجابية تنبع مباشرة من حب الذات وهو مادة نقية للشعور لا يلعب فيها التأمل أي دور. لذلك فمع ظهور هذه الحساسية الممتدة يعيش الفرد عواطف تقوده لأن ينتقل بنفسه خارج ذاته. وتجبره القوة المتوسعة للقلب أن ينظر للآخرين. وهو يشعر بهذه الحالة من القوة التي تخرج به من حدود ذاته.[60] وفي هذه النظرة أيضاً نجد روسو لا يفسح مجالاً للتأمل العقلي، إنه يسعى جاهداً لإقامة ميتافيزيقا

([58])Cassirer Ernest Rousseau, Kant , Goethe, Prince [University. 1946] p: 52

[59]) دكتور محمد ثابت الفندي ـ مع الفيلسوف [دار المعرفة الجامعية 1987] ص : 252.

([60]) Grimsley Ronald – **Op – Cit ,** P : 56.

جديدة على أساس الطبيعة، ويرى ذلك من خلال حديثه عن القلب وحب الذات والحساسية وغير ذلك من الأمور الطبيعية.

وإذا انتقلنا إلى كانط فسنجد أنه هو الآخر قد سعى إلى إقامة فلسفة أخلاقية نقية نقاءً تاماً بعيدة تماماً عن كل الاعتبارات التجريبية والأنثروبولوجية. فضرورة وجود هذه الفلسفة أمر يتضح بذاته من الفكرة المعتادة التي لدينا عن الواجب وعن القوانين الأخلاقية. والقانون الأخلاقي عند كانط لابد أن يحمل طابع الضرورة المطلقة. إن قاعدة الإلزام هنا لابد من البحث عنها بطريقة قبلية في تصورات العقل الخالص وحدها.[61] وكل فلسفة أخلاقية في نظر كانط تستند استناداً تاماً على الجزء الخالص منها، وعند تطبيقها على الإنسان فإنها لا تستعير أقل نصيب من المعرفة به [أي من الأنثروبولوجيا] بل تعطيه، بوصفه كائناً عاقلاً، قوانين قبلية، تتطلب بالطبع من خلال التجربة ملكة حكم حادة [62]. لقد أراد كانط إذن كما هو الحال عند روسو أن يخلص الأخلاق من كل ما هو غريب، وأن يصل إلى فلسفة أخلاقية نقية نقاءً تاماً من كل اعتبارات تجريبية، فقوة الأخلاق عند كانط تكمن في استنادها إلى الجزء الخالص منها وإذا أردنا البحث عنها فلابد أن يكون هذا البحث قبلياً في تصورات العقل المجرد وليس على نحو تجريبي، وهنا تبدأ فلسفة كانط في الابتعاد عن فلسفة روسو بتركيزها الشديد على الاعتبارات القبلية لتصورات العقل المجرد. لقد جعل كانط الإنسان من هذه الجهة أقرب إلى الشيء في ذاته.

إن أهمية ميتافيزيقا الأخلاق عند كانط تكمن في أنها تصدر عن دوافع التأمل المجرد التي تستهدف البحث في مصدر القواعد الأخلاقية الموجودة في عقلنا قبلياً، هذا من جهة ومن جهة أخرى أن الأخلاق نفسها تتعرض لألوان من الفساد لا حصر لها طالما تفتقر إلى ذلك المعيار والمقياس الأسمى لكي نحكم عليها حكماً صحيحاً. ذلك لأن كل ما ينبغي

---

[61]) إما نويل كانت ــ **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ــ ترجمة دكتور عبد الغفار مكاوي راجع الترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1980] ص : 8.

[62]) **المرجع السابق** ص : 8 ــ 9.

له أن يكون خيراً من الناحية الأخلاقية لا يكفي فيه أن يكون مطابقاً للقانون الخلقي، بل لابد له كذلك أن يحدث من أجله؛ وألا كان هذا التطابق تطابقاً عارضاً.[63] إن كانط في البحث عن "الخير" الحقيقي لا يعتقد بأن أي نتيجة خيرة بطبيعتها. فاللذة أو السعادة يمكن أن تتولدا من خلال أكثر الأفعال شراً. وإنه لا يؤمن أيضاً بالسمات الشخصية "الخيرة"، كالإبداع، والذكاء، والشجاعة...الخ. يمكن أن تستخدم كلها في الشر. وفي الواقع، فهو يستخدم تعبير الخير لكي يصف "الإرادة الخيرة"، التي يقصد بها العزم على التصرف تماماً طبقاً لما يقتضيه الواجب. ويعتقد بأن الفرد يمكن أن يستخدم العقل لأداء ما هو واجب.[64] لقد استوحى كانط من روسو إذن ميتافيزيقا جديدة تقوم كنتيجة للواجب الخلقي النابع من الضمير، لكنه لم يتابعه على طول الطريق، إنه اهتم بالواجب الخلقي الذي يقوم على العقل. وكانط شأنه شأن روسو قد سعى إلى تطهير الأخلاق وتنقيتها من كل العناصر التجريبية والغريبة عنها. وإذا أردنا البحث عن الأخلاق عند كانط فلابد أن يكون هذا البحث قبلياً في تصورات العقل المجرد وليس تجريبيا.

يذهب هنري أيكن في كتابه عصر الأيديولوجيا، على صعيد المقارنة بين روسو وكانط فيقول"اتخذ كانط من روسو، المؤسس الحقيقي للرومانتيكية القضية القائلة بأولية الإرادة الأخلاقية. وعلى أي حال، فإنه على عكس روسو، كان حريصاً على الدوام في أن يكيف هذه القضية بتأكيده بأن الإرادة الأخلاقية هي في ذات الوقت إرادة عاقلة لأن تصور القانون يكون أساسياً بالنسبة لها. إنه لم يشارك روسو خوفه أو كراهيته للعقل النظري، ولا يشاركه رغبته في إخضاع المعايير العقلية للمعايير الأخلاقية أو الدينية. وربما يكون صحيحاً بمعنى ما كما ادعى باسكال، القول أن للقلب " أسبابه " التي لا يعرفها العقل. ولكن بالنسبة لكانط فإن هذا لا يبرر لنا أبداً تخلينا عن قوانين المنطق لصالح الضمير أو الإيمان ولا يبيح لنا أن نعتقد بأن القمر مصنوع من الجبن الأخضر

---

[63]) **المرجع السابق** ص : 9.

([64]) www. Reservation. Com /Aleve/ ethics/ Kant / index. htm.

إذا كان يبدو للأخلاق أو الدين أن تقتضي ذلك".[65] وكما هو واضح من هذه العبارة أن كانط قد تأثر بروسو ولكنه لم يمض معه في نفس الاتجاه. فأول علامات التأثير تظهر في اشتقاقه من روسو قضيته الهامة وهي القول بأولية الإرادة الأخلاقية، لكنه ذهب إلى ما هو أبعد من روسو، إنه ربط هذه القضية بالشرط القائل أن الإرادة الأخلاقية هي إرادة عاقلة تستوعب في مضمونها تصور القانون، فكانط لم يتوقف عند أولية الإرادة الأخلاقية ولكنه رأى فيها إرادة أخلاقية عاقلة. ونقطة الاختلاف الثانية تتمثل في أن كانط لم يتبع روسو في ازدرائه للعقل النظري والحط من قدره. والنقطة الثالثة هي أن كانط لم يتابع روسو في إخضاعه المعايير العقلية للمعايير الأخلاقية أو الدينية فكل واحد منهما مستقل عن الآخر. وعند كانط أنه لا يجوز التخلي عن قوانين المنطق لحساب الضمير أو الإيمان، وذلك يتعارض بكل تأكيد مع رأي باسكال القائل أن للقلب أسبابه التي لا يعرفها العقل. ولنحاول بعد ذلك البحث في نقطتين أساسيتين وهما "الفضيلة" و "الإرادة".

وخلاصة هذا أن أخلاق العاطفة كما وصفها روسو هي البيئة المناسبة التي نمت فيها نظرية كانط في الواجب الأخلاقي. لقد كانت فلسفة روسو هي الأرض الثابتة التي انطلق منها كانط ليعيد بناء الميتافيزيقا من جديد لا على أساس العقل النظري المجرد وإنما على أساس الضمير الخلقي ومسلماته المعروفة.

([65])Aiken Henry D. **The age of ideology** – The 19 th Century Philosophers [published by The New American Library 1956] pp: 51 -52.
ـ هنري أيكن ـ **عصر الأيدلوجية** ـ ترجمة د/ فؤاد زكريا [مكتبة الانجلو المصرية 1963] ص 63– 64.

ثانياً: الفضيلة والعواطف الطبيعية:

أ ـ الفضيلة :

ولننتقل بعد هذا التحليل إلى النظر في الفضيلة الطبيعية عند روسو. يقول روسو "أيتها(•) الفضيلة أيها العلم الراقي للعقول البسيطة، هل إذا أردنا أن نعرفك يتحتم علينا أن نمر بهذا العناء وهذا الاستعداد ؟ أليست مبادئك محفورة في سويداء القلوب ؟ هل علينا أن نعمل أكثر من أجل أن نتعلم قوانينك بدلاً من أن ندرس أنفسنا وأن نستمع لصوت الضمير في صمت العواطف ؟".[66] إن عذوبة تلك الكلمات وجمالها بل تلك اللغة الساحرة تعكس دور العاطفة في مذهبه. وعندما نتأمل هذه العبارة فإننا نلاحظ أن المبدأ الذي أرساه روسو يختلف تماماً عن المبدأ السقراطي، فبدلاً من القول بأن الفضيلة علم كما هو الحال عند سقراط فإن روسو قد ربط بين الفضيلة والجهل وهذا ما أوضحته عبارته السابقة، ومن ثم حلت العاطفة محل العقل. إنه أراد أن يقيم ميتافيزيقا جديدة لا على أساس العقل المجرد ولكن على أساس طبيعة الإنسان من عواطف وميول ورغبات وغير ذلك من الأمور الطبيعية.

لقد تعرضت نظرية روسو لانتقادات كثيرة، وفي سنة 1761، ظهرت "هيليوئيز الجديدة" لجان جاك روسو" Jacques Rousseau Jean"، وقد ورد فيها :يا جولي! "إن النفس الحساسة لهدية مشئومة من السماء!"، والمؤلف أفاق همجي أتى من سويسرة، وموسيقي ناشئ. لم يعن بدراسة القواعد قبل البدء في الكتابة.إنه مخلوق عجيب يعتنق عكس جميع الأفكار المقررة، فيعلن أن الآداب والفنون أضرت بالإنسانية، ويحتج على عدم تحقق العدالة الاجتماعية ويمجد الهوى ويعتد به. بل

)•(O vertu ! Sicence sublime des ámes simples, faut-il donc tant de peines et d"appareil pour te connaitre ? Tes principes ne sont-ils pas graves dans tous les coeurs, et ne suffit-il pas pour apprender tes lois de rentrer en soimême et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions?

([66]) Rousseau Jean Jacques – **Discours sur les Sciences Et Les Arts – Discours sur L'origine De L'inégalité –** [paris 1971] P: 59.

منذ عهده لم يعد الهوى نباتاً مستأنساً، بل أضحى قوة غاشمة لا يستطيع شيء أن يقف نموها الذي لا يحد، وستمزق وتنسف البنيان الذي كونه العقل، وتمرح بين أطلاله [67]. إن هذا الاعتراض ينصب أساسا على مبدأ روسو الذي يشيد بالعاطفة أو الهوى الغريزي وازدراء العقل، لكن روسو كان يهدف من وراء ذلك التقليل من أهمية الأنساق الفكرية الخالصة التي لا تستند إلى الواقع. ومن ثم فقد رأى روسو أن الإنسان ليس عقلاً فحسب، وأنه عندما سار بعقله صنع الحضارة والعلم والقانون والسياسة ففسد فساداً كبيراً، وهذا العلم بالذات وليد العقل، أدى إلى تعاسة الإنسان بل إلى فضيلة زائفة.

وبالنسبة لروسو وفيما يتعلق بالفضيلة فإنه لا يتردد في La Rsuvell Heloise أن يصف الفضيلة على أنها حالة من الحرب ضد الدوافع الأنانية والتغلب عليها، ولكي يعيش المرء فيها عليه دائماً أن يقوم ببعض الصراع ضد نفسه. وهذه الفضيلة تعني القوة وليست هناك فضيلة بدون صراع ولا تتوافر هذه الأشياء إلا ويتولد معها النصر. إن الفضيلة لا تتكون فقط من أن تكون متزناً وإنما أن تكون كذلك بالانتصار على عواطفك والسيطرة على قلبك.[68] فالفضيلة عند روسو هكذا تتطلب القوة لمصارعة الدوافع الأنانية والتغلب عليها، وعندئذ يوصف الإنسان بأنه فاضل. إن الصيحة التي أطلقها جان جاك روسو في القرن الثامن عشر والتي تنظر إلى الفضيلة على أنها فطرية إنما جاءت كرد فعل ضد الإسراف في استخدام العقل والمبالغة في تقدير دوره.

والأخلاق كما صورها روسو تفترض أولاً وجود قدرة على التطور والتحسن، فهذه القدرة تسبق الاحتياجات الأخلاقية. والفرد يبدأ في إقامة علاقات مع الآخرين وذلك لأنه غير قادر على أن يظل راضياً

---

67) بول هازار ــ **الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر** ــ الجزء الثاني ــ نقله إلى العربية الدكتور محمد غلاب وراجعه الدكتور إبراهيم بيومي مدكور [القاهرة ــ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1958] ص : 5.

(68) Grimsley Ronald – **Op – Cit , P**P : 62 - 63 .

عن وجوده. فالأخلاق تعبر عن ضعف الإنسان، وتضطره إلى البحث عن الآخرين(69) من هنا نلاحظ أن الإنسان كما وصفه روسو يختلف اختلافاً أساسياً عن غيره من المملكة الحيوانية فلديه القدرة على التحسن وهذه خاصية جوهرية لا تنفصل عن الإنسان فهو يولد مزوداً بها. والأخلاق تفترض أولاً هذه القدرة على التحسن أو الارتقاء أو كما يقال قدرة الإنسان على بلوغ الكمال. والأفراد من بني الإنسان يتسمون بوجود رغبة لديهم لإقامة علاقات بينهم، إذ أن الإنسان على خلاف الكائنات الأخرى لا يريد أن يظل راضياً عن وجوده، والمعروف عن الأنواع الأخرى أنها تفتقر إلى هذه الميزة، فالفرد منها يظل هو كما هو لا يتغير منذ ميلاده وحتى فنائه وشأنه شأن غيره من أفراد نوعه. فالأخلاق بهذا المعنى تعبر عن ضعف الإنسان وتضطره إلى البحث عن رفاقه، ومن ثم فالإنسان لا يبحث عن وجوده وبقائه في الحياة كالحيوانات فحسب وإنما يسعى للبحث عن الآخرين من أجل تحقيق ذاته وذلك بما أوتي من ملكة الترقي.

ويبن لنا كتاب "ملاحظات عن الشعور بالجميل والجليل" الذي ظهر سنة 1764 أن كانط تأثر بالإنجليز وروسو، ويحاول أن يجاوزهم، فقد ميز بين الفضائل المتبناه المحددة بشعور بسيط، وبين الفضائل بالمعنى الدقيق وهي التي يحددها مبدأ ما. وهذا المبدأ يعرفه بالشعور الكلي بما للطبيعة الإنسانية من جمال وكرامة. ومن المتوقع أن هذا المزيج من المشاعر والتصورات لن يرضيه زمناً طويلاً (70). من هنا نجد أن كانط لا يتفق تماماً مع روسو في مسألة الفضيلة فإذا كانت الفضيلة عند روسو توصف بأنها طبيعية فإن كانط ينظر إلى الفضيلة نظرة تختلف عن نظرة روسو إليها فالفضيلة المحددة عند كانط تستند في أساسها إلى مبدأ ما، والفضائل عند كانط تنقسم إلى نوعين إذ أنه قد ميز بين الفضائل المتبناه المحددة بشعور بسيط، وبين الفضائل بالمعنى الدقيق وهي التي يحددها مبدأ ما.

---

(69) **Ibid** P : 61

70) إميل بوترو ــ ــ **فلسفة كانط** ــ ترجمة دكتور عثمان أمين ص : 301.

ب ــ عاطفة الشفقة:

إن المسألة الهامة التي نود الاهتمام بها قبل النظر في عاطفة الشفقة عند روسو هي أن القرن الثامن عشر كان مرحلة التقدم والازدهار، فقد كان التقدم العلمي والصناعي والفلسفي من أهم السمات المميزة لهذا القرن وكان لآراء الفلاسفة والمفكرين ورجال الدين أثر فعال في هذا التحول السريع الذي لحق بجميع جوانب الحياة [71]. من هذا المنطلق قام روسو بالبحث في الإنسان بحثاً علمياً دقيقاً متأثراً بمنهج الطبيعيات الذي بعثه نيوتن بعثاً جديداً. ومن علامات تأثر روسو بالروح العلمية في عصره متأثراً بنيوتن أنه اكتشف في العامل الأخلاقي ما يمسك على الطبيعة الإنسانية وحدتها، هذا ما ذكره إميل بوترو في كتابه عن كانط وهو ما سنورده فيما بعد. وحديث روسو عن الشفقة الطبيعية والحب وغيرهما هو انعكاس للروح العلمية السائدة في عصره بحيث أصبح روسو نقطة تحول وفهم جديد للإنسان.

وقد لفت روسو انتباهنا بالفعل في كتابه Discorus inlegalite surl لأهمية "الشفقة الطبيعية" أو أول شعور نسبي يؤثر في القلب طبقاً لنظام الطبيعة. والشفقة الطبيعية هي الشعور الوحيد الذي يدفع الإنسان البدائي تجاه الكائنات الأخرى. وفي هذه المرحلة من الوجود الإنساني نجد أن هذا الدافع دافع أعمى وغير متأمل، إلا أنه يعتبر أساساً للإحساسات الأخرى الأكثر تطوراً والتي لها صفة توسعية بالفعل. إننا نأخذ شفقة بالغة عندما ننقل أنفسنا ونؤقلم أنفسنا مع معاناة المخلوق وعندما نترك طبيعتنا، إذا جاز هذا التعبير، لكي نكتسب طبيعته. إن الشفقة تأتي للوجود عندما تربط الروح المتوسعة بيني وبين إخوتي من

([71]) Mortinet, Ander, **La cirlisaton Francaise Hatier** [Paris 1956] PP : 74 – 76.

البشر وعندما أشعر بنفسي مثلاً في هذه الروح.[72] إن حديث روسو عن الشفقة هكذا يوضح أن التأمل العقلي لا يدخل في مضمونها، فإذا فحصنا هذا الشعور الطبيعي الذي يؤثر في القلب فإننا لن نجد مكاناً فيه للتأمل العقلي المجرد . إن الشفقة دافع أعمى وغير متأمل وهو مصدر للإحساسات الأخرى الأكثر تطوراً.

وفي كتاب : "إميل" [الكتاب الرابع]" يوضح روسو أن العطف أو الشفقة توحّد بين الذات الآلمة والذات المشفقة: فنحن لا نتألم في أنفسنا، بل فيه هو.[73] إن الشفقة التي نظر إليها روسو على أنها غريزية ومتأصلة في دافع طبيعي تنطوي في الواقع على تأمل معين في ذات الإنسان، ولا يمكن أن نتجاهل نشاط الخيال والذاكرة والتأمل، فيمكن من خلال هذه الأمور أن نربط معاناة شخص آخر بما نشعر به في ذواتنا ثم نكيف أنفسنا معه. فالخيال والذاكرة والتأمل تتحد سوياً كي تجعل الإنسان يشعر بالشفقة لمعاناة رفاقه من البشر. والشفقة وحدها لا يمكن أن تكون الأساس الوحيد للأخلاق لأنها تظل مجرد دافع أو شعور، فهي تحتاج إلى تعاون العناصر الأخرى في الذات إذا كان لها أن تكتسب دلالة أخلاقية حقيقية [74]. ووفقاً لروسو فإنه عندما نشفق على أحد، ففي هذه الحالة لا تقاس الشفقة بالكمية والمقدار، ولكن تقاس بقيمة الإحساس ومداه تجاه الشخص الذي يعاني، ولقد كان روسو يهتم بأن يقوم بتكوين فكر أكثر من اهتمامه بحشو العقل أي أن يهتم بالكيف دون الكم [75]. وخلاصة هذا كله أن وصف روسو لعاطفة الشفقة يوضح أنه لم يبتعد عن الروح العلمية السائدة في عصره. ولكنه يختلف عن عصره في اهتمامه بالجانب الطبيعي في الإنسان وإقامة الأخلاق على أساس الضمير والحرية الطبيعية في الإنسان. ومن مظاهر تأثر روسو بالروح

([72]) Grimsley Ronald – **Op – Cit ,PP** : 56 – 57.

[73]) دكتور عبد الرحمن بدوي ــ **الأخلاق النظرية** ــ [وكالة المطبوعات 1975] ص : 274.

([74]) Grimsley Ronald - **Op – Cit ,** P : 57.

([75]) Morent Damiel **Rousseau,** [Kalier Paris 1950] PP : 128 – 135.

العلمية في عصره رفض الاعتبارات الميتافيزيقية التي انتشرت في القرن السابع عشر.

لكن الأخلاق عند كانط تختلف في هذا الصدد عن روسو، فالأخلاق الحقيقية في نظر كانط لا صلة لها بالطبيعة. وكل محاولة للربط بين الضمير والطبيعة في نظره إنما هي محاولة فارغة وخروج على المبدأ الأخلاقي، ولو أننا توقفنا عند العاطفة أو الشفقة كما وصفها روسو فسنجد أن كانط يرفضها لأنها مجرد إحساس أو وجدان أو ميل حسي، بينما الواجب هو الباعث الحقيقي وليست الميول والعواطف والرغبات الطبيعية في الإنسان. ويشترك كانط مع المسيحية في السعي نحو الإخلاص ونقاء القلب وطهارة الضمير ويختلف عنها في تأكيده على الأخلاق بصبغتها العقلية الإرادية (76). هنا يختلف كانط عن روسو، ففي حين يمجد روسو كل ما هو طبيعي في الإنسان من عواطف وميول ورغبات وعودة إلى الطبيعة وحالة البراءة البدائية، ومن ثم إقامة ميتافيزيقا جديدة على أساس الطبيعة، فإن كانط يرفض كل علاقة بين الضمير والطبيعة، وأن كل محاولة للربط بين الضمير والطبيعة إنما هي محاولة لا جدوى منها، وفي حين ينظر روسو إلى العاطفة والشفقة على أساس أنهما مجرد إحساس طبيعي فإن كانط ينظر إلى الواجب القائم على العقل على أساس أنه الباعث الحقيقي وليست العناصر الطبيعية. ومن هنا يلتقي كانط مع المسيحية.

ج – <u>عاطفة الحب :</u>

اتسمت فلسفات عصر التنوير بخصائص وسمات منها الإيمان الشديد بالعقل والعلم وفي هذا يقول كاسيرر "إن القرن الثامن عشر يتميز بإيمانه بالعقل والعلم، ففيهما تكمن قوة الإنسان وعظمته، وكان هذا العصر على ثقة من أنه يستطيع فقط أن يتبنى التطور الكامل لفهم

---

[76]) دكتور زكريا إبراهيم – **عبقريات فلسفية – كانط** [دار مصر للطباعة 1972] ص : 134 – 135.

الإنسان والعناية بقواه العقلية كلها لتحويله إلى إنسان روحي، وإيجاد إنسانية جديدة وهنيئة "[77]. من هنا وتبعاً لعصره قام روسو كما هو واضح بوصف وتحليل عاطفة الحب على أساس علمي متأثراً بالطبع بمنهج نيوتن في العلوم الطبيعية. وسنحاول إلقاء مزيد من الضوء حول عاطفة الحب كما أوضحها روسو.

إن عاطفة الحب شأنها شأن عاطفة الشفقة لم تبتعد هي الأخرى عن الروح العلمية في القرن الثامن عشر. يرى روسو أن الحب شأنه شأن العواطف الأخرى الملتهبة التي تعد نكبة على الجنس البشري، ولم يحظ بفاعلية إلا داخل المجتمع[78]. ويقارن روسو بين ما هو طبيعي وما هو مصطنع، بين الدافع الجنسي وبين الحب، فالدافع الجنسي دافع فطري يعتمد على الإشباع الفوري وإنه غير متعقل، أما الحب فإنه صورة مصطنعة لأنه ينطوي على التأمل والمقارنة إلى جانب الشعور والرغبة فهو مرتبط بالإعجاب والتفضيل وبالاستجابة لمميزات وصفات مثل الجمال والفضيلة والميزة وهذه التفاعلات لا يعرفها الإنسان البدائي[79]. فإذا كان يوجد اختلاف أساسي بين الغريزة الجنسية وبين الحب بمعناه الحقيقي فإن الحب في الحياة الحديثة قد تعرض لصدمات عنيفة أدت إلى تزييف معناه الأصيل. لقد اتسم الحب في المجتمع المعاصر بالأنانية المشينة وذلك يرجع إلى العقل أكثر منه إلى المشاعر[80]. إن هذا التحليل الذي قدمه روسو لعاطفة الحب إنما يدل على الروح العلمية التي ميزت عصره. لقد أوضح الأساس الحقيقي الذي تستند إليه عاطفة الحب بأن أزاح عنها كل ما هو ليس بطبيعي.

([77]) Cassirer Ernest - **roussea , Kant, Coethe** – Translated from German by J. Gutmann P. Osker and J. Herman Princeton [Univeristy Press 1947] P : 19.
([78]) Rousseau Jean Jacques – **The Social Contract and Discouress**, [Everyman's Library, London , 1983] P : 68.
([79]) Grimsley Ronald – **Op – Cit ,** PP : 57 - 58.
([80]) **Ibid** PP : 58 – 59.

والقضية التي دافع عنها روسو هي أن الحياة الحديثة قد أفسدت كل ما هو طبيعي في شتى صوره، فالعلاقة الصحيحة الطبيعية بين الرجل والمرأة قد أسيء فهمها، واختلت من كل جانب واتخذت صوراً مصطنعة[81]. أما اتجاه الغريزة في نظر روسو فهو غير محدد وكل من الجنسين ينجذب إلى الآخر وهذه هي حركة الطبيعة، ويكون الاختيار والقبول والعطف الشخصي من قبيل المعرفة والثقافة.[82]. فيقرر أنه يجب أن يكون الحب متبادلاً، ويجب أن يجعل الإنسان نفسه محبوباً ليحب، بل يحب أن يجعل نفسه محبوباً أكثر مما سواه حتى يفضل على غيره وذلك في نظر المحبوب على الأقل. ومن ثم كانت نظراته الأولى نحو أمثاله، ومن ثم كانت المقارنة الأولى معه ومن ثم كانت المنافسات والحسد، ومن يذق حلاوة كونه محبوباً يود لو يكون محبوباً عند جميع الناس، ومع الحب والصداقة تظهر الاختلافات والعداوة والحقد[83].

في إطار هذا الوصف والتحليل نلمس دور العاطفة الطبيعية في فكر روسو، ونلمس أيضاً دور الروح العلمية التي اتسمت بها نظريته والتي هي انعكاس لعصر التنوير. وبكلمات قليلة نقول اتسمت إذن نظرية روسو في الأخلاق باستنادها إلى العواطف الطبيعية. كما اتسم أيضاً فكر روسو بالروح العلمية وبإنكاره لكل ما هو مجرد أو نظري وما يتولد عنه من ميتافيزيقا.

الإرادة والضمير عند روسو وكانط

أولاً: الإرادة:

ولننظر إلى الإرادة بوصفها العنصر الأساسي في الأخلاق، فالإنسان كما يعلن روسو عليه أن يحمي نفسه من الضعف والصراع الداخلي باكتساب قوة جديدة تنطوي في النهاية على موقف متغير تجاه الآخرين ومن ثم تجاه نفسه. ولأنه يعرف ضعف مشاعره هو فإنه يسعى

([81]) **Ibid** PP : 59 – 60

([82]) Rousseau Jean Jacques – **Emile Ou de L'education** P : 493.

([83]) **Ibid** P : 498

لتقوية نفسه خلال نشاط إرادته. والأخلاق الحقة توضح أن الخير وحده ليس أساساً كافياً للوجود الإنساني. فالإرادة عنصر ضروري للإنسان، والإنسان ضعيف بطبيعته ولكنه قوي بإرادته. وقوة الإرادة هي عبارة عن فضيلة تعبر عن ذاتها. تفترض قدرة الإنسان على مقاومة دوافعه الآنية في سبيل مبادئ سامية[84]. فإذا كان روسو قد بين أن الأخلاق تعبر عن ضعف الإنسان فإنه أوضح أن الإنسان يتميز بوجود إرادة، وهذه الإرادة تعبر عن قوته. والخير ليس أساساً كافياً للوجود الإنساني، إذ يتطلب هذا الأمر وجود إرادة فهي عنصر ضروري للإنسان.

إن الإرادة هي العنصر الأساسي في الأخلاق. والشعور وحده لن يكون فعالاً بدون الإرادة، ويعجز عن إلهامنا بالأفعال. وبالنظر إلى الشفقة فإننا نجد أنها لا يمكن أن تؤدي إلى نتيجة إلا إذا كان بينها وبين الإرادة ارتباط قوي[85]. والنقطة التي يريد روسو أن يلفت انتباهنا إليها هي أن العقل عنصر ضروري للإرادة، فإذا كانت الإرادة في حاجة إلى أن ينشطها الشعور فإنها في حاجة أيضاً إلى أن ينيرها العقل. وعندما تعمل الإرادة جنباً إلى جنب مع العقل، فإن الفرد يبدأ في إدراك أن وجوده قد منح حرية، إنها الحرية الأخلاقية للإنسان الناضج.[86] وعندما يتفاعل الشعور والإرادة والعقل تتولد الحرية. فالأفعال لا تأتي إلا إذا تحقق الارتباط بين الشعور والإرادة، والشفقة كعاطفة طبيعية لا يمكن أن تكون فعالة بغير الإرادة. والإرادة إذا كانت في حاجة إلى أن ينشطها الشعور فهي أيضاً تحتاج إلى العقل لكي يقودها إلى الطريق القويم. إن هذه العناصر الثلاث لا تنفصل عن بعضها البعض. ولو توقفنا عند استخدام روسو للعقل في ميدان الأخلاق فسنجد أنه يتحدث عن العقل الذي أسماه كانط فيما بعد عقلاً عملياً.

([84]) Grimsley Ronald – **Op – Cit ,** PP : 61 – 62.

([85]) **Ibid** : P : 63.

([86]) **Loc – Cit.**

ففي نظر روسو إن الإرادة والفضيلة نظراً لأنهما ليستا فقط منفصلتين عن الشعور فإنهما تكونا جزءاً من خبرة شخصية حقيقية، ومن ثم فإن الإرادة لا يمكن أن تظل عملاً رسمياً مجرداً، والفضيلة تمّكن الإنسان من أداء واجبه في مناسبات صعبة في وقت قد يكون فيه ميله الحالي تابعاً لما يمليه عليه ميله الأناني، والمصلحة الأخلاقية في نظر روسو أيضاً تستثنى المصلحة المادية الأنانية. والإنسان ينبغي عليه أن يكون مخلصاً لذاته العليا، والفضيلة وحدها تسمح لنا بأن نستمتع بالسعادة عندما نحصل عليها.[87] والنقطة الأساسية هنا هي أن الإرادة والفضيلة ليستا عملين مجردين وذلك لارتباطهما بالشعور، ومن ثم فإنهما تكونان جزءًا من خبرة شخصية. إن محاولة روسو تلك هي محاولة لبناء ميتافيزيقا جديدة تختلف بالطبع عن المذاهب النظرية التي تبدت عند ديكارت وأتباعه.

إن الفضائل تفسد إذا لم يساندها الحرص العاقل. وروسو يطالبنا بألا نتجاوز طبيعة الإنسان من خلال البحث عن وهم الكمال، إنه يطالبنا بالسعي إلى ما هو أفضل لطبيعة الإنسان وطبيعة المجتمع. ويؤكد على الإرادة والشعور والعقل، فهذه العناصر ضرورية لكي يوصف الإنسان بأنه فاضل.[88] ومهما كانت الفضيلة جوهرية لكمال الإنسان الأخلاقي فإنها لكونها لا تنعزل عن مصلحته في أرقى معنى لابد أن نجد دائماً الرد في شعور أعمق بكثير وأقوى من الدوافع المؤقتة للإنسان الطبيعي. وإذا كان على الفرد أن يحب الخير الذي يساعده عقله على معرفته وإرادته على أن تختاره فإن عليه أن يعتمد على الشعور الداخلي الذي يمكنه أن يقاوم سفسطة العقل وخداع العاطفة الأنانية. إن روسو يصر على أهمية الشعور الداخلي نظراً لأن الفضيلة ينبغي أن تعتمد في النهاية على حاجة طبيعية للقلب الإنساني وعلى الانفعالات الحقيقية للروح التي ينيرها العقل. والضمير عند روسو هو العنصر الأساسي في الأخلاق، إنه هو الصوت الداخلي أو النور الداخلي الذي يؤدي بنا إلى طريق

([87]) **Ibid** : PP : 63 – 64 .
([88]) **Loc – Cit.**

الحقيقة والفضيلة.[89] إن الفضيلة كما وصفها روسو توصف بأنها طبيعية ولكن لا يجب أن نفهم ذلك على أنه ينكر دور العقل، فالفضائل تصاب بالعجز إذا لم تتعاون مع العقل. ودعوة روسو الأساسية تدعونا بألا نتجاوز حدود الطبيعة الإنسانية بالسعي إلى تحقيق الكمال، وهو يعارض بذلك الفلاسفة الذين يعتقدون بأن الإنسان يمكن أن يصل إلى الكمال. فالأخلاق الحقيقية ترتكز على الشعور والإرادة والعقل، وعلى أساس هذه العناصر يطالب روسو بتحقيق ما هو أفضل للإنسان والمجتمع الإنساني من الناحية الأخلاقية.

لقد أخذ كانط عن روسو فكرة "الإرادة العامة" بوصفها المثل الأعلى لشتى الإرادات الفردية، فالإرادة العامة قد انطلقت أساساً من روسو واتخذت سبيلها إلى كانط. وكانط يعتقد بأن القانون الأخلاقي لا يصدر من خارج الإنسان وإنما هو قانون عملي كلي باطن فينا، كما أنه يتسم بأنه سامٍ وعالٍ علينا. أي أنه توجد ذات مستقلة تتسم بالاستقلال الذاتي، إنها الذات المطلقة. ولما كان العقل - في رأي كانط - يمثل الماهية الباطنة الخالدة للموجود البشري، فليس بدعاً أن نراه يقيم الأخلاق على قوانين الطبيعة العاقلة مستبعداً من حسابه كل اعتبار للخبرات الوضعية، والتلقائية المباشرة، والدوافع الخارجية، والميول الوجدانية.[90] إن فكرة الإرادة العامة التي تنسب إلى روسو قد شقت طريقها إليه من الأبحاث اللاهوتية في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر ثم اختلطت بالصيغة السياسية في كتابه "العقد الاجتماعي"، وتفسيرات الإرادة العامة منذ روسو قد اصطبغت إلى حد ما بتوجهات الثورة الفرنسية ودور المفكر والتصور الذي يلعب دوراً في التبرير الأيديولوجي للثورة وتقييم ميراثها.[91] ففكرة الإرادة العامة التي أتى بها

(89) **Ibid** : PP : 64 - 65 .

90) دكتور زكريا إبراهيم ــــ **مرجع سابق** ص : 145 ــــ 146.

(91) http : // science. Jrank. Org/ pages/ 7720/ general-Will. Html # ixzzokymEIpcR&C

روسو قد انتقلت كما ذكرنا إلى كانط فأصبحت عنصراً أساسياً في نظريته الأخلاقية.

وعندما يتحدث كانط عن إقامة قوانين الأخلاق على أساس الطبيعة العاقلة فإنه يختلف بذلك عن روسو. يقول كانط " إن مصير العقل ينبغي أن يتجه إلى بعث إرادة خيرة فينا لا تكون وسيلة لتحقيق غاية من الغايات بل تكون إرادة خيرة في ذاتها. إذ العقل هو الملكة العملية، من أجل هذا كان وجود العقل أمراً تقتضيه الضرورة المطلقة. قد لا تكون هذه الإرادة هي الخير الأوحد ولا الخير كله، ولكن ينبغي أن تكون بالضرورة الخير الأسمى والشرط الذي يتوقف عليه كل خير آخر، بما في ذلك النزوع إلى السعادة. في هذه الحالة يكون مما يتفق مع الحكمة التي تتجلى في الطبيعة ما نستطيع أن نلاحظه من أن ثقافة العقل، التي لا غنى عنها لتحقيق الغاية الأولى المطلقة، تحد من وجوه كثيرة من تحقيق الغاية الثانية، المشروطة دائماً، ألا وهي السعادة، في هذه الحياة على الأقل، لقد ينتهي بها الأمر إلى أن تحيلها إلى لا شيء. ذلك لأن العقل الذي يعرف أن هدفه العملي الأسمى هو إقامة إرادة خيرة، إنما يحس عند بلوغ هذا الهدف بنوع من الرضا الذي يناسب طبيعته، وهو الرضا الذي ينبع عن تحقيق غرض لا يعينه إلا العقل نفسه، وإن ارتبط ذلك بشيء من الضرر الذي يلحق أغراض النوازع النفسية ".(92) فالعقل عند كانط هو العامل الضروري للإرادة الخيرة، إذ العقل هو الموجه والمرشد الذي يقود الإرادة إلى الطريق السديد. فعند كانط أن العقل هو الملكة العملية ومن ثم فإن العقل أمر تقتضيه الضرورة المطلقة ذلك أن الهدف الأسمى للعقل هو إقامة إرادة خيرة.

ويرى هنري أيكن في وصفه وتحليله للعلاقة بين روسو وكانط أن فلسفة كانط تتسم بالأصالة والجدة في المواضع التي لم يكن فيها

---

92) إما نويل كانت ـ **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ـ ترجمة دكتور عبد الغفار مكاوي ـ مراجعة دكتور عبد الرحمن بدوي ص 20 ـ 21.

متأثراً بروسو، وفي هذا الصدد يقول:"(•) إنه موضع قصير توقف عنده كانط في حذوه حذو روسو ذلك حق بالنسبة للفهم الصحيح لاتجاهه الفلسفي. وأن أي محاولة للابتعاد به، كما حاول أن يفعل بعض المفسرين، إلى ما بعد البداية الحقيقية للعصر الرومانتيكي تؤدي إلى سوء فهم صارخ لتعاليمه".[93] والحق أن كانط قد وضع نظريته الأخلاقية على نحو جديد وأصيل تماماً إلا أنه يدين بالشيء الكثير لروسو وخصوصاً حين نبهه إلى أهمية الضمير الذي استوحى منه كانط بعد ذلك مسلمات العقل العملي.

ثانياً: الضمير الأخلاقي عند روسو:

لقد جعل روسو العبادة الرئيسية هي عبادة القلب أي الشعور الباطن المتمثل في الضمير، تلك الغريزة الإلهية الحاكمة على الخير والشر.[94] ومن المهم أن نرى أن أكبر وصف لروسو للضمير يظهر في إظهاره الرسمي للإيمان الديني. إن الضمير عند روسو هو غريزة إلهية من ناحية، ودافع أولي أو شعور من ناحية أخرى، فالضمير إلهي لأنه يخص الجزء الروحي من وجود الإنسان ومن ثم فالضمير هو صوت الروح تماماً وهو يمثل للروح ما تمثله الغريزة للجسد[95]. إن الضمير كما وصفه روسو هو شعور أكثر منه حكم، إذ فيه وضوح الطبيعة وبساطتها. ومن هنا فإننا لسنا في حاجة إلى الفلسفة العقيمة أو دهاء التأمل للبرهنة على حقيقة الشعور الداخلي أو الصوت الذي يمكن

•( ) It is where Kant stops short in following the lead of Rousseau that is essential for a correct understanding of his philosophical temper. Any attempt to push him, as some commentators have tried to do, beyond the threshold of the Romantic Age invariably results in egregious misconceptions of his teaching.

([93]) Aiken henry D. **The age of ideology** – The 19 th Century Philosophers p : 52

ـــ هنري أيكن ـــ **عصر الأيدلوجية** ـ ترجمة دكتور فؤاد زكريا ص : 64.

[94]) دكتور عبد الرحمن بدوي ـ **مرجع سابق** ص : 274.

([95]) Grimsley Ronald – **Op – Cit ,** P : 65.

لكل وجود إنساني أن يجربه في ذاته.(96) فالضمير عند روسو ينقسم إلى قسمين، **الأول** روحي و**الثاني** شعوري أو طبيعي وفي هذا التقسيم لا وجود لأي نوع من أنواع الفكر النظري. ولعل تحليل روسو للضمير على هذا النحو هو ما أعجب به كانط فيما بعد. وطالما أن الضمير هو شعور فيه بساطة الطبيعة فإنه ليس لنا حاجة للفلسفة أو التأمل العقلي لإثبات حقيقتة، وكل ما يستطيعه كل إنسان هو أن يجربه في ذاته.

وعبارة روسو الرائعة تصور موقفه من الضمير على أكمل وجه إذ يقول : "أيها الضمير أيها الضمير ! أنت غريزة إلهية، وصوت سماوي خالد، ومرشد أمين لكائن جاهل محدود، ولكنه ذكي وحر ؛ أنت حاكم لا يخطئ حكمه على الخير والشر، مما يجعل الإنسان شبيهاً بالله! أنت الذي تصنع سموّ طبيعته وأخلاقية أفعاله؛ بدونك لا أستشعر في نفسي شيئاً يسمو بي فوق الدواب، اللهم إلا الامتياز البائس لضلالي في أخطاء بعد أخطاء بمساعدة ذهن بلا قاعدة وعقل بغير مبدأ".(97) تجسد هذه العبارة الرائعة اهتمام روسو بالضمير وتؤكد أنه إلهي وطبيعي في نفس الوقت وتعارض كذلك كل تفكير مجرد للضمير، ويبقى السؤال لماذا ركز روسو على الكائن الجاهل؟ والجواب هو أن هذا الإنسان الذي يعيش وفقاً للطبيعة تحركه عواطفه ومن ثم لا يلعب التأمل دوراً في إخراجه عن طبيعته الحقيقية.

ولكن "روسو" نفسه لم يرض كانط تمام الرضا، لأن مبادئه الأخلاقية لم تصغ صياغة دقيقة، والذي نجده عنده أشبه بأن يكون هو الشعور بالقانون الأخلاقي،لا تعريفه. وهو لا يكاد يجاوز فكرة الضمير، وهو أشبه بأن يكون أداة للقانون من أن يكون هو القانون نفسه.(98)

---

(96) **Ibid** PP : 66 – 67 .

97) دكتور عبد الرحمن بدوي ـ **مرجع سابق** ص : 53 ـ 54.

98) إميل بوترو ــ **مرجع سابق** ص ص : 300 ــ 301.

وبالنسبة لروسو فإنه عبارة عن رجل(•) أحيا تأثير العاطفة وأرجعها إلى ما يسمى حقائق القلب والتي لا يمكن إثباتها عن طريق المنطق[99].

إن الصعوبة الرئيسية للنظرية الروسوية للضمير تكمن في القرارات المصحوبة بالعقل. وفي إطار التعاليم الإسكولائية، يحتل الضمير فعلاً مكانة هامة في الحياة الأخلاقية. ولكنه متضمن بأكمله تماماً في التأمل، وجان جاك روسو يعارض بكل وضوح هذا التفسير : الضمير هو شعور. وعلى أية حال، فإن هذا الحب التلقائي للخير ينمي في الوقت ذاته عملية عقلية معينة. والعقل على نحو أخلاقي متعادل، ينبغي أن يقدم إلى الضمير المطالب التي يدور حولها في هذا الصدد لكي يصل إلى نتيجة معينة يمكن بالتالي أن تتحدث عن أخلاق أصيلة معينة إذا أوضحت المعرفة العقلية وحدها الحركات الأولى للضمير. وحول هذه النقطة، فإن صاحب مهنة الإيمان للقس سافوي يستوحي من مالبرانش بخاصة ما ييسر تلك المسألة بالرغم من ذلك كله.[100] واضح أن روسو لا يرفض مسألة وجود عقل وإنما يرفض كل التفسيرات العقلية للضمير وبخاصة تلك الأنساق الفلسفية السائدة في القرن السابع عشر، والمثير حقاً هو أنه يجعل العقل في خدمة الضمير ويقيم تعاونًا فعالاً بينهما.

أما كانط فإنه قد رأى أن الضمير الخلقي منبع الواجب الخلقي الذي هو نداء من الضمير. إن هذا النداء لا يتقدم إليّ كموضوع للمعرفة فيحتمل الشك و إنما هو يأتيني كيقين مطلق من وجودي العميق بقصد العمل. ومن ثم فهو منبع لإرادتي الحرة وليس هدفاً لها[101]. من هنا نلاحظ أنه توجد أوجه شبه وتأثيرات قوية بين روسو وكانط. فلقد رفض روسو الميتافيزيقا لأنها ثمرة العقل وأشاد بالمشاعر والعواطف الطبيعية

(•) il est avant tout L'homme me a révélé les " puissance du sentiment " du "coeur" qui ne se démontrent pas par logique.

(99) Romet Damil– **Rousseau** [kadier , Paris 1950] P : 112.

(100) www.memo.fr/en/article.aspx?ID=JJR_IDE_004

101) دكتور محمد ثابت الفندي ــ **مرجع سابق** ص : 57.

في الإنسان والعودة إلى حالة الفطرة والبراءة الأولى. وما نريد أن نؤكد عليه مراراً هو أن كانط هو الآخر قد حارب الميتافيزيقا الانطولوجية شأنه في ذلك شأن روسو ليؤسس ميتافيزيقا جديدة على أساس الضمير الخلقي وجعل الحرية والنفس والألوهة من مبادئ الضمير بل جعل الإنسان من هذه الجهة أقرب إلى الشيء في ذاته. متأثراً بالطبع بفضل روسو عليه حسب اعترافه هو نفسه بذلك.

وبالعودة إلى روسو فينبغي القول أن الضمير لأنه يتأسس في الشعور أو الغريزة التي تضطرنا إلى حب الخير، فإنه لا يتبع ذلك أن به أي معرفة محددة للخير. والمبدأ الذي كان ملائماً للإرادة هو أيضاً ملائم للضمير ؛ والضمير يحتاج إلى أن يكون مستنيراً. وبالرغم من أن الشعور الفطري يدفعنا تلقائياً نحو الخير، فإنه لا يزال في حاجة إلى أن يكون معقولاً. والضمير لكي يكون فعالاً فإنه يحتاج إلى التعاون مع العقل. والعقل وحده يعلمنا أن نعرف الخير والشر. وكذلك الضمير هو الذي يجعلنا نحب الأول ونكره الآخر، وبالرغم من استقلال العقل، لا يمكن أن يتطور بدونه. ولكي تعرف الخير فهو ليس أن تحبه، ولكن بمجرد أن يجعله العقل معروفاً له. وأن ضميره يضطره إلى حبه : إنه هو هذا الشعور الفطري. وهكذا يدعم الضمير والعقل كل منهما الآخر.[102] إن روسو لا يقيم حداً فاصلاً بين الضمير والعقل، صحيح أنه رفض العقل، لكن العقل الذي نبذه روسو هو العقل المجرد والفلسفة النظرية أو ما يسمى بدهاء التأمل. إنه ركز على الضمير ورأى أن الضمير في حاجة إلى العقل، وعنده أن العقل رغم استقلاله فإنه لا يمكن أن يتطور بدون الضمير. وفي نظره أيضاً أن الإنسان ليس لديه معرفة بالخير. وبمجرد أن يجعل العقل الخير معلوماً للإنسان، فضميره يدفعه إلى حبه، ومن ثم فالضمير يعزز العقل ويدعمه، والعقل بدوره يدعم الضمير ويعززه.

([102]) Grimsley Ronald – Op – Cit , P : 67.

ومن المؤكد أن الضمير بالرغم من أنه يشترط وجود الدافع الأصلي الأولي. والذي يجعل دراية الإنسان ممكنة ومؤدية للخير، إنه يعمل بالارتباط مع قوى الإنسان، والإنسان كذلك يستطيع بأمان أن يثق في عينيه وضميره وحكمه، فلديه الضمير ليحب الخير، والعقل ليعرفه والحرية ليختاره.(103) وروسو في فلسفته الأخلاقية يؤكد على ثلاث عناصر أساسية في الشخصية الإنسانية وهي الضمير والعقل والحرية، فالضمير يدفعنا إلى حب الخير، والعقل يقودنا إلى معرفته، والحرية تقودنا إلى اختيار الخير.

إن حضور الضمير داخل الذات وقوة الإنسان في تعاليه عن الدوافع الفورية للغريزة والعاطفة تكشف عن إمكانيات فعالة لوجوده. وهو لا يطيع سلبياً دوافع شهواته الجسدية بل يختار أن يعيش بمقتضى مبدأ أعلى، وهذا يعني أنه يريد أن يربط وجوده بتصور النظام الذي يوجد وراء احتياجاته الفورية. ومع أن الشعور العميق ينشطه، فإن ضميره يعبر عن أعماله ذاتها. وصوت الروح يمكّن الفرد من أن ينتصر على صوت الجسد ويقيم علاقة إيجابية مع النظام بدلاً من أن يخضع سلبياً للإحساسات.(104) من هنا فإن تحليل روسو للضمير يوضح أن الإنسان لا يخضع خضوعاً تاماً لما تمليه عليه طبيعته فهناك مبدأ أعلى يكمن وراء احتياجاته المؤقتة الفورية وهو مبدأ النظام. إن الإنسان يريد أن يربط وجوده بتصور النظام. وروسو هنا يهدف إلى إقامة أخلاق جديدة تقوم لا على أساس التأمل العقلي المجرد وإنما على أساس طبيعة الإنسان. وتعبر أفكار روسو هنا أيضاً عن وجود ميتافيزيقا جديدة ولكنها ميتافيزيقا تتأسس على الطبيعة. ويفرق روسو بين العامل الروحي والعامل الجسدي ويجعل للعامل الروحي الهيمنة والغلبة على العامل الجسدي، فصوت الروح في نظره يمكّن الفرد من أن ينتصر على صوت الجسد ويقيم علاقة إيجابية مع النظام بدلاً من الخضوع السلبي للإحساسات.

---

(103) **Ibid** P : 67.
(104) **Ibid** P : 68.

يوضح هذا أيضاً أن حب الذات ليس عاطفة بسيطة ولكنها تشتمل في النهاية على مبدأين: مبدأ إيجابي ذكي ومبدأ حسي سلبي. وهكذا فإن العقل ذاته يمكن أن ينير الضمير المؤدي إلى قبول النظام. والضمير يتطور ويعمل فقط مع إدراك الإنسان ؛ إنه فقط من جراء إدراكه الذي ينشأ عن معرفة النظام. وإنه فقط عندما يعرف هذا النظام الذي يدفعه ضميره إلى أن يحبه. وكما هو الحال بالنسبة لتأكيدات "بير جلين" Pierre Burgelin فإن العدالة والفضيلة هما فقط المظهر الأخلاقي للمبدأ العام متضمناً التقدم المنظم لمؤثراتنا البدائية.(105) فروسو يتحدث هنا عن العقل لكنه لا يمضي في نفس الاتجاه الذي اتبعه دعاة المذهب العقلي، فالعقل كما يفهمه روسو هو العقل الذي يعزز ويدعم الضمير ويقيم تعاونًا فعالاً بينه وبين الضمير، لقد قسم روسو عاطفة حب الذات إلى مبدأين أولهما إيجابي والآخر سلبي، وإذا تأملنا هذا التقسيم ودققنا النظر فيه فسنجد أن العقل يستطيع أن ينير الطريق ويؤدي دوره الحقيقي في العامل الإيجابي الذكي لمبدأ حب الذات. ومن ثم فإن العقل ذاته يستطيع أن ينير الطريق أمام الضمير المؤدي إلى قبول النظام، هذا من جهة، والضمير يتطور ويعمل فقط مع إدراك الإنسان من جهة أخرى.

وبهذه الطريقة يصل الفرد إلى إدراك أنه لم يعد وجوداً منعزلاً وإنما جزء من النظام العالمي والكل العظيم. إنه فقط حينما يدرك هذه العلاقة الأصلية بين ذاته وبين مبدأ النظام أي أنه يصبح قابلاً للأخلاق، لأنه فقط عندئذ يدرك بحق إشكالية وجوده الخاص، ويؤدي به التطور الأخلاقي الكامل للفرد ويقوده لمعرفة ضرورة إقامة علاقات منظمة مع وجوده الداخلي الخاص، والناس الآخرين، والله. (106) فإذا كان روسو يعطي أهمية خاصة لمبدأ النظام وهو المبدأ الذي يكمن خلف احتياجات الإنسان فإنه يؤكد في نفس الوقت أن الأخلاق تنشأ حينما يدرك الفرد هذه العلاقة الأصلية بين ذاته وبين مبدأ النظام أعني أنه يصبح مهيأ لقبول الأخلاق.

---

(105) **Ibid** PP: 68 – 69.
(106) **Ibid** PP: 68 – 69.

ويكتسب حب الذات الآن البعد الروحي الذي حمل الفرد فوق شهوات الإحساسات الداخلية لكي تجعله على دراية بالعلاقة بين حب الروح ومبدأ النظام. وأخيراً، ومن ثم ـ وهذه بالفعل واضحة في افتراض روسو للضمير ـ تحليل الوجود الأخلاقي للإنسان لابد أن يكتمل بواسطة اعتباره لمصيره الديني.[107] من هنا استوحى كانط مذهبه الأخلاقي ومسلمات الضمير.

وكما هو معروف عند كانط وما اشتهرت به فلسفته النقدية أيضاً وبالتحديد في كتابيه نقد العقل النظري ونقد العقل العملي أن المواقف الأولى للإنسان كشيء في ذاته هو مبدأ للعمل والأفعال، لذلك سماه كانط عقلاً عملياً. ولمس فيه الإنسان الحقيقي، واستنبط منه كل ما أنكره من الميتافيزيقا العقلية الخاصة بالإنسان الظاهري في إطار ظواهر العالم من ألوهة ونفس وخلود. هذا ما اشتهر به كانط وعرف عنه من خلال فلسفته. ولقد تحدث كانط عن الحرية التي يشملها الواجب بوصفها القدرة على أدائه. يقول كانط " إن الحرية(•) على أية حال هي الفكرة الوحيدة، من بين جميع أفكار العقل التأملي، التي نعرف إمكانياتها، وذلك لأن هذه الفكرة هي شرط القانون الأخلاقي الذي نعرفه".[108] وبالنسبة لحرية الإرادة، والله والخلود ينبغي الإشارة إلى أنه إذا كانت أفعالنا مقدرة سلفاً وأننا نرتد فحسب هنا وهناك ككرات السنوكر، فإننا لا نستطيع أن نصفها بأنها حرة ولا تطبق الأخلاق علينا. إن كانط لا يمكن أن يثبت أننا أحرار إنه بدلاً من ذلك، يفترض أننا يمكن أن نتصرف على نحو أخلاقي، ومن أجل هذا من ناحية أخرى ينبغي أن نكون أحرار. ويعتقد أيضاً أنه يتلو ذلك أنه ينبغي أن يوجد هناك إله وحياة بعد الموت، وألا فإن الأخلاق ستكون بلا معنى.[109] تلك كانت

([107]) **Loc – Cit.**

)• (freedom , however, among all the ideas of speculative reason is the only one whose possibility we know a priori. we do not understand it , but we know it as the condition of the moral law which we do know.

([108]) Kant Immanuel – Critique of Practical reason – translated , with an introduction , by : lewite beck (the liberal arts press new york1956) p : 4.

([109])www. Rsrevision. Com /Aleve/ ethics/ Kant / index. htm.

إشارة عابرة حول العقل العملي ومسلماته عند كانط. ولن نسترسل أبعد من ذلك في تحليل هذا الموضوع.

النتائج

أولاً: إن أخلاق العاطفة هي البيئة المناسبة التي نمت فيها نظرية كانط في الواجب الأخلاقي. فالميتافيزيقا التي رفضها كانط في العقل النظري وقال باستحالتها كمعرفة قد أعاد بنائها في العقل العملي على أسس جديدة متأثراً بروسو ومعترفاً بفضل روسو عليه. فأراد كانط كما هو الحال عند روسو أن يخلص الأخلاق من كل ما هو غريب، وأن يصل إلى فلسفة أخلاقية نقية نقاءً تاماً من كل اعتبارات تجريبية. ومن ثم أصبح الإنسان أقرب إلى الشيء في ذاته. لقد استوحى كانط من روسو ميتافيزيقا جديدة تقوم كنتيجة للواجب الخلقي، لكنه لم يمض معه على طول الطريق، إنه اهتم بالواجب الخلقي الذي يقوم على العقل.

وما أعجب به كانط من روسو القول بأولية الإرادة الأخلاقية، لكنه رأى أن الإرادة الأخلاقية هي إرادة عاقلة تستوعب في مضمونها تصور القانون. أما نقطة الاختلاف فإنها تتمثل في أن كانط لم يتبع روسو في ازدرائه للعقل النظري. والنقطة الثالثة هي أن كانط لم يتابع روسو في إخضاعه المعايير العقلية للمعايير الأخلاقية أو الدينية وعند كانط أنه لا يجوز التخلي عن قوانين المنطق لحساب الضمير أو الإيمان.

ثانياً: إن المبدأ الذي أرساه روسو يختلف تماماً عن المبدأ السقراطي، فبدلاً من القول بأن الفضيلة علم كما هو الحال عند سقراط فإن روسو قد ربط بين الفضيلة والجهل، ومن ثم حلت العاطفة محل العقل. كما يختلف مع ديكارت ففي حين اهتم ديكارت بال"أنا" فإن روسو اهتم بالحياة البدائية للإنسان، واتفق مع ديكارت فقط في حذف ما هو مفتعل وغريب عن طبيعة الإنسان، إنه أراد أن يقيم ميتافيزيقا جديدة لا على أساس العقل المجرد وإنما على أساس طبيعة الإنسان من عواطف وميول ورغبات وغير ذلك من الأمور الطبيعية.

ومن علامات تأثر روسو بالروح العلمية في عصره متأثراً بنيوتن أنه اكتشف في العامل الأخلاقي ما يمسك على الطبيعة الإنسانية وحدتها. وحديث روسو عن الشفقة الطبيعية والحب وغيرهما هو انعكاس للروح العلمية السائدة. ولكنه يختلف عن عصره في اهتمامه بالجانب الطبيعي في الإنسان وإقامة الأخلاق على أساس الضمير والحرية الطبيعية.

أما بالنسبة لكانط فإنه رغم تأثره بروسو فإنه لا يتفق تماماً معه في مسألة الفضيلة. فإذا كانت الفضيلة عند روسو توصف بأنها طبيعية فإن كانط نظر إلى الفضيلة نظرة تختلف عن نظرة روسو إليها، إذ أن كانط قد ميز بين الفضائل المتبناه المحددة بشعور بسيط، وبين الفضائل بالمعنى الدقيق وهي التي يحددها مبدأ ما. ويختلف كانط عن روسو، ففي حين يمجد روسو كل ما هو طبيعي في الإنسان، فإن كانط يرفض كل علاقة بين الضمير والطبيعة، وفي حين ينظر روسو إلى العاطفة والشفقة على أساس أنهما مجرد إحساس طبيعي فإن كانط ينظر إلى الواجب القائم على العقل على أساس أنه الباعث الحقيقي وليست العناصر الطبيعية. ومن ثم يلتقي كانط مع المسيحية.

<u>ثالثاً</u>: لقد اهتم روسو بعناصر ثلاث في الشخصية وهي الشعور، والإرادة، والعقل فعندما يتفاعل الشعور والإرادة والعقل تتولد الحرية. والإرادة إذا كانت في حاجة إلى أن ينشطها الشعور فهي أيضاً تحتاج إلى العقل لكي يقودها إلى الطريق القويم. وفكرة الإرادة العامة التي أتى بها روسو قد انتقلت إلى كانط فأصبحت مكوناً ضرورياً لا غنى عنه في نظرية كانط الأخلاقية. وإذا كان كانط قد استفاد من روسو مسألة أولية الإرادة فإن كانط قد امتد بتجلياته فأضاف أن هذه الإرادة هي إرادة عاقلة تستوعب في مضمونها تصور القانون، ومن ثم فإن العقل عند كانط هو العامل الضروري للإرادة الخيرة، إذ العقل هو الموجه والمرشد الذي يقود الإرادة إلى الطريق السديد. فعند كانط أن العقل هو الملكة العملية، ومن ثم فإن العقل أمر تقتضيه الضرورة المطلقة ذلك أن الهدف الأسمى للعقل هو إقامة إرادة خيرة.

والحق أن كانط قد وضع نظريته الأخلاقية على نحو جديد وأصيل تماماً إلا أنه يدين بالشيء الكثير لروسو وخصوصاً حين نبهه إلى أهمية الضمير الذي استوحى منه كانط بعد ذلك مسلمات العقل العملي.

رابعاً: يؤكد روسو في فلسفته الأخلاقية على ثلاث عناصر رئيسية في الشخصية الإنسانية وهي: الضمير والعقل والحرية، فالضمير ينزع دائماً إلى حب الخير، والعقل بطبيعته هو المرشد الذي يقودنا إلى معرفة الخير، والحرية تقودنا إلى اختياره. وبالنسبة للضمير وهو العامل الأساسي في فلسفته الأخلاقية حيث يحتل مكانة هامة في فلسفته، وإذا كنا نتكلم عن العقل والضمير فإننا نجد أن روسو لا يرفض مسألة وجود عقل وإنما يرفض كل التفسيرات العقلية للضمير وبخاصة الفلسفات النظرية التي لا تستند إلى طبيعة الإنسان من مشاعر ورغبات وعواطف وأهواء، والحق أن روسو يجعل العقل في خدمة الضمير ويقيم تعاونًا فعالاً بينهما. إن روسو لا يقيم حداً فاصلاً بين الضمير والعقل، صحيح أنه رفض العقل، لكن العقل الذي نبذه روسو وحط من قدره هو العقل المجرد والفلسفة النظرية أو ما أسماه هو بدهاء التأمل. إنه ركز على الضمير ورأى أن الضمير في حاجة إلى العقل، إن العقل رغم استقلاله فإنه ليس في مقدوره أن يتطور أو ينمو بغير الضمير. وأن الإنسان ليس لديه معرفة بالخير. وبمجرد أن يجعل العقل الخير معلوماً للإنسان، فضميره يدفعه إلى حبه، ومن ثم فالضمير يعزز العقل ويدعمه، والعقل بدوره يدعم الضمير ويعززه.

أما الضمير الخلقي عند كانط فإنه منبع الواجب الخلقي. ومن ثم فهو منبع للإرادة الحرة وليس هدفاً لها. إذن لقد جعل كانط الحرية والنفس والألوهة من مبادئ الضمير بل جعل الإنسان من هذه الجهة أقرب إلى الشيء في ذاته.

الفصل الرابع

الأخلاق فى الفكر الأمريكى المعاصر

[رويس]

الأخلاق المثالية عند جوزايا رويس

والجدير بالذكر أن فلسفة هيجل كان لها عظيم الأثر على فلسفة جوزايا رويس(*)، يقول رويس:"يوجد في التاريخ الفلسفي المتأخر هيجليان: أحدهما المثالي العنيد، في إصراره العام والمثمر على الحقائق الأصلية العظمى للمثالية؛ والآخر هيجل الفني في "المنطق"."[110] ويقول أيضا:"ولدينا الإيمان بالحياة؛ ونريد أن نمتدح هذا الإيمان على نحو عقلي."[111] ففلسفة هيجل إذن في نظر رويس ينظر إليها على نحوين، المثالية من جهة، والعملية الجدلية من جهة أخرى، وفيما يلي توضيح المثالية عند رويس، وهي المثالية التي يزعُم فيها أنه لم يتأثر

(*) ولد في كاليفورنيا، وهو أهم الناطقين بلسان المذهب المثالي في أمريكا إبان الفترة الواقعة بين الحرب الأهلية والحرب العالمية الأولى، وهو غزير الإنتاج، وقد كتب في أسلوب دعا سانتيانا إلى أن يصف مؤلفاته بأنها" كالنهر إبان فيضانه"، ولقد سلم حتى سانتيانا نفسه بأن "بعض المبادئ الواضحة والممكنات الأولية قد طفت. تارة تظهر وجهاً وتارة تظهر وجهاً آخر كأنها شظايا الخشب طافية على النهر إبان فيضانه." [الموسوعة الفلسفية المختصرة نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق وراجعها وأشرف عليها دكتور زكي نجيب محمود [دار القلم ــ بيروت ــ لبنان] ص: 170 ــ 171].

(110) Royce Josiah **The religious aspect of philosophy** [Boston and New York 1913] p: x.

ــ جوزايا رويس **الجانب الديني للفلسفة** ترجمة أحمد الأنصاري ومراجعة حسن حنفي [المجلس الأعلى للثقافة 2000] ص 25.

(111)Royce Josiah **The spirit of modern philosoph** [Boton and New York , Houghton Mifflin Company 1892]. Avalible from www.google.com [accessed 27th August 2014].
PP: 1 – 2.

فيها بهيجل، ولكن ينبغي قبل النظر في الأخلاق عند جوزايا رويس أن نشير باختصار شديد إلى فلسفة توماس هيل جرين الأخلاقية.

النزعة المثالية في الأخلاق عند جرين:

تعرضت الأخلاق الإنجليزية لانتقادات شديدة؛ ومن أهمها انتقاد جان ماري جويو، فهو يرى أن المعلم الإنجليزي القائل بأن الأخلاق تنطلق أساساً من العدد الواعي [بنتام]، أو تأسيس الأفكار [هارتلي، والاثنين ميل]، أو من الانتخاب الطبيعي [داروين]، أو التكيف في علاقات حيوية [سبنسر]. إنهم يؤسسون شرعية الأخلاق واستمرارها على علاقات تطورية باطنية وظاهرية معينة. والإحساس الأخلاقي هو ظاهرة طبيعية، وهي التي يبحثها الإنسان بوصفها قوة موضوعية، لأنه فقط لا يرى كيف نشأت. والنمو اللاإرادي واللاشعوري للإحساس الأخلاقي هو هدف رئيس للأخلاق الإنجليزية. ومن وجهة نظر جويو هنا إنها تثير قلقاً بتناقضها، وتعمل في تعارض مع ذاتها. حتى لأن هذه النظريات الإنجليزية ينبغي أن تفتح عيني الإنسان، وتوضح له كيف يتفاعل مع طبيعة هذا الإحساس الأخلاقي الغامض. إنه يبدو كخداع باطل. والتأمل سوف يحلل ما تركب بصورة مجردة تلقائية.[112] إن الأخلاق في نظر جويو ينبغي أن تقوم على الوقائع، وأن مصدر كل أخلاقية هو في نظره ـ الميل الجوهري عند كل حي في أن يحصل على "أشد وأوسع حياة ممكنة". والحياة تقتضي "الخصب الأخلاقي". والخصب الأخلاقي يقوم في الجمع بين الأثرة والإيثار.[113] فالمدرسة الإنجليزية كما أوضح جويو منذ بنتام وحتى سبنسر قد وضعت الأخلاق في قلق حين حصرتها في نطاق علاقات تطورية داخلية وخارجية. فهدف هذه المدرسة النمو اللاإرادي واللاشعوري للإحساس الأخلاقي.

---

(112) Hoffding Harald – **Modern Philosophers** – Lectures on Bergson [Macmillan London 1920] P: 148.

113) دكتور عبد الرحمن بدوي ــ **الأخلاق النظرية** [وكالة المطبوعات 1975] ص: 275.

ومن ثم فالأخلاق عند جوييو تقوم على الوقائع من ناحية وعلى الميل من ناحية أخرى.

وبالنسبة لجرين(*) فقد ارتبطت فلسفته الأخلاقية بميتافيزيقاه، لا بمعنى افتراض حقيقة روحية ترانسندنتالية كمصدر للالتزامات الأخلاقية للناس فحسب وإنما تشترك أيضاً مع الأخير في مبدأ العلاقات كأسلوب أساسي لفهم الإنسان والكون.[114] كان جرين يعتقد أنه ينبغي تصور العالم على أنه شبكة من العلاقات، وأن العقل مطلوب لا من أجل إدراك تلك العلاقات فحسب، بل لتكوينها والإبقاء عليها أيضاً. فما هي الحدود التي ترتبط فيما بينها في هذه الشبكة؟ إن أي حد نسعى إلى عزله يتحول هو نفسه إلى شبكة من العلاقات. أية محاولة للعثور في الشعور أو الإحساس على المعطيات النهائية للخبرة مصيرها الإخفاق؛ وهنا يقترب جرين اقتراباً شديداً من هيجل. وليس التمييز بين ما هو ظاهر وما هو حق تمييزاً بين عالم عقلي وعالم مستقل عن العقل، بل تمييزاً بين العقل باعتباره إنسانياً محدوداً والعقل باعتباره كلياً مطلقاً ــ وهذا هو العقل الذي يبقى على الكون.[115] فنزعة جرين المثالية تكشف هنا عن نفسها، حيث ترتبط الأخلاق عنده بالميتافيزيقا وأيضاً بمبدأ العلاقات.

نحن ندرك وحدة مركبة من علاقات ونسب مختلفة، لها وجود في حياتنا الشعورية التي تحتوي النفس الشاعرة "العقل"كما تحتوي

(*) جرين توماس [1836– 1882] فيلسوف انجليزي، تلقى تعليمه في أكسفورد. وساعد على نشر نفوذ كانط وهيجل في انجلترا ضد اتجاهات المذهب التجريبي ومذهب المنفعة السائدين؛ والكتاب الوحيد الذي ظهر له في أثناء حياته هو طبيعته الخاصة لمؤلفات هيوم . وجاء تأثيره أساساً عن طريق محاضراته بجامعة أكسفورد وهي المحاضرات التي نشرت بعد وفاته. [**الموسوعة الفلسفية المختصرة** ونقلها إلى العربية فؤاد كامل ــ جلال العشري ــ عبد الرشيد الصادق ص:127.]

([114]) Algazy Theodore Mlgazy –The Philosophical Foundation of Thomas Hill Green's social and political theory [McGill university – Montreal 1986] P: 47.

[115]) **الموسوعة الفلسفية المختصرة** ونقلها إلى العربية فؤاد كامل ــ جلال العشري ــ عبد الرشيد الصادق وراجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية دكتور زكي نجيب محمود [دار القلم ــ بيروت ــ لبنان] ص: 128.

العناصر التي تتألف منها الأشياء المدركة. وبفضل الشعور تجتمع العناصر السالفة الذكر في عملية عقلية واحدة نطلق عليها اسم عملية الإدراك الحسي(116). وإن الوقائع ليس لها وجود موضوعي في فلسفة "جرين" الميتافيزيقية والأبستمولوجية إن لم ترتبط الواحدة منها بالأخرى، وهذه العلاقة يدعمها الشعور الإنساني والمبدأ الروحي الذي يجسده الشعور، لأن العلاقة بين الوقائع ليست ذاتها حقيقة يمكن ملاحظتها. وبصورة مشابهة، فإن الأفراد ليس لهم وجود موضوعي باستثناء المجتمع ومبدأ العلاقة الذي يتضمنه المجتمع. بينما يمكن فهم الأفراد باعتبارهم كائنات بيولوجية بعيد عن كل فرد، وبعد هذا كأفراد، باعتبارهم حائزين على تلك الخاصية التي هي إنسانية أساساً، أي ليس لديهم حقيقة باستثناء مبدأ العلاقة.(117) يقول جرين:"إن إدراكاً عملياً للشخصية عن طريق الآخر، ولـ"ذاتي" عن طريق "ذاتك" و "ذاتك" عن طريق "ذاتي"، ضرورية لأي شعور عملي بها..."(118) فمبدأ العلاقات هو حجر الزاوية في فلسفة جرين، إنه يعبر عن نزعة جرين المثالية.

ويقطع جرين في الأخلاق أيضاً شوطاً طويلاً مع هيجل؛ فليست الرغبات قوى منعزلة كما هي الحال بالنسبة للحيوان، بل إن النفس الإنسانية لتسعى في كل رغبة من رغباتها إلى إشباع نفسها باعتبارها كلاً واحداً؛ وعلى هذا النحو وحده يمكن أن يعُدّ الإنسان نفسه مسئولاً وفاعلاً حراً. وعلى أية حال فهنا يبدأ جرين في الافتراق عن هيجل. وعنده أن الخير أمر شخصي بالنسبة للفرد صاحب هذا الخير، ولأن الفرد اجتماعي بطبيعته، فإنه لا يستطيع أن يحقق رضاءه التام إلا

(116) وولف ـ **فلسفة المحدثين والمعاصرين** ــ نقله إلى العربية دكتور أبو العلا عفيفي [لجنة التأليف والترجمة والنشر 1936] ص: 39 ــ 40.

(117) Algazy Theodore Mlgazy –The Philosophical Foundation of Thomas Hill Green's social and political theory [McGill university – Montreal 1986] P: 47.

(118) Thomas Hill Green, **Prolegomena to Ethics,** sec. 190 **نقلاً عن** Algazy Theodore Mlgazy –The Philosophical Foundation of Thomas Hill Green's social and political theory.

بإغداقه الخير على الآخرين[119] والنظر العقلي كما يرى جرين يكشف لنا عن بعض القوى التي فينا، وعما يترتب على وجود كل قوة من هذه القوى من التبعات، وأن الإنسان باستخدامه لهذه القوى يحقق لنفسه خيره الأعظم. أما تحقيق الخير الأعظم لأي فرد، فمعناه تحقيق لأخلاق ذلك الفرد؛ أو تحقيق المعاني الكمالية التي في نفسه العالية. وفي نظر جرين أن تحقيق كمال النفس الفردية لا يكون إلا في بيئة اجتماعية.[120] إن المثالية التي تتسم بها فلسفة جرين في ميدان الأخلاق تكشف بكل وضوح عن تأثره بهيجل ورغم هذا فإنه قد انحرف عنه بعد ذلك.

والحقيقة القائلة أن الناس ليس في مقدورهم إيجاد تعريف بعيد عن المجتمع، هي منبع التزاماتهم الأخلاقية ــ أي أن الالتزامات الأخلاقية تسمو على بحثهم عن اللذة والإشباع الذاتي. والسبب الذي من أجله هكذا يكتسب الناس نفساً عليا تتعارض مع نفسهم الدنيا، هي شعور أبدي تتجلى بذاته في الناس والطبيعة ويعزز مبدأ العلاقة التي يكتسب عبرها الناس والطبيعة وجوداً. لأن الناس يجسدون في أنفسهم مبدأً روحياً يتميز عن المبدأ المادي، والعمل الإنساني يسمو بالطبيعة الحيوانية للناس وهكذا فإنه حتى حينما توجه تلك الفكرة الناس أنفسهم إلى التوافق مع إشباع مطالبهم الحيوانية، فإن الفكرة عندئذ هي التي تمثل الطبيعة الإنسانية وليس إشباع الرغبات هكذا.[121] وخلاصة هذا أن مبدأ العلاقات كما وضعه جرين يكشف عن نزعته المثالية، والفكرة وليست الرغبات هي التي تمثل الطبيعة الإنسانية.

---

119) **الموسوعة الفلسفية المختصرة** ونقلها إلى العربية فؤاد كامل ــ جلال العشري ــ عبد الرشيد الصادق وراجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية دكتور زكي نجيب محمود ص: 128.

(120) وولف ــ **فلسفة المحدثين والمعاصرين** ــ نقله إلى العربية دكتور أبو العلا عفيفي ص: 40 – 41.

(121) Algazy Theodore Mlgazy –The Philosophical Foundation of Thomas Hill Green's social and political theory [McGill university – Montreal 1986] PP: 44 – 49.

المثالية عند جوزايا رويس:

يعد رويس أشهر فيلسوف أمريكي من أتباع المذهب المثالي. وتشبه فلسفته من بعض وجوهها الفلسفة المثالية المطلقة التي قال بها برادلي.[122] والمثالية أو التصورية عند رويس كما عند غيره تبدأ من الأفكار قبل الأشياء وبهذا المعنى العام تقابل النزعة الأخرى الغامضة التي يطلق عليها الواقعية.[123] يقول رويس:" وإذا كانت الواقعية صائبة، لذا فإن الأفكار تصبح مستقلة في وجودها العام عن موضوعاتها الواقعية المفترضة بينما هذه الأخيرة هي من الأفكار".[124] ويقول أيضاً:" بهذه النظرة، أفقنا من حلم الواقعية، وأدركنا أن الوجود مهما يكن من شيء ليس مستقلاً عن الأفكار التي تشير إليه ".[125] تعبر هذه الكلمات عن نزعة رويس المثالية وازدرائه للواقعية التي تجعل للأشياء الخارجية وجوداً مستقلاً عن الأفكار. بينما عند رويس فالأمر مختلف تماماً حيث لا استقلال ولا انفصال بين الأفكار وما تشير إليه من موضوعات خارجية.

لقد تناول رويس المثالية بعمق شديد على نحو رائع في كتابه الشهير "العالم والفرد" وهو عبارة عن مجموعة من المحاضرات، لاحظ رويس فيها أن المثالية تتسم بسمتين رئيستين، وفي عبارة هامة يقول:" الأولى، أن اهتمامنا بطبيعة الوجود، والعلاقة بين الفكرة والوجود توجد بكل وضوح في نظرية عن الطريقة التي تكتسب بها الأفكار معناها الخاص. ثانياً، ونظريتنا عن طبيعة المعنى توجد في تعريف عن شروط الإرادة والهدف. حقاً، لن نقول، إن إرادتنا تحدث أفكارنا. وإنما نقول، والآن أفكارنا تجسد إرادتنا بصورة ناقصة. وأن

---

[122]) أ. وولف ــ **فلسفة المحدثين والمعاصرين** ــ نقله إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي ص: 62.

[123]) دكتور محمد ثابت الفندي ــ **مع الفيلسوف** [دار المعرفة الجامعية 1987] ص: 177.

([124]) Royce Josiah **The world and the individual [**The Macmillan Company1900**] P: 265**.

([125]) **Ibid P:** 266.

العالم الحقيقي يجسد تماماً إرادتنا الكلية".[126] إن هاتين الصفتين للمثالية اللتين لاحظهما رويس يوضحان أنه يعارض الواقعية فهو يبدأ من الأفكار ولا ينظر إليها كما هو الحال في الواقعية على أنها منفصلة عن الأشياء الخارجية فتصور طبيعة الوجود والعلاقة بين الفكرة والوجود وهي السمة الأولى للمثالية تؤكد وجود ارتباط بين الوجود والفكرة وهو ما يوجد في نظرية تكتسب فيها الأفكار معناها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أن النظرية الخاصة بطبيعة المعنى والتي توجد في تعريف عن شروط الإرادة والهدف توضح هي الأخرى روح المثالية، إنها الصفة الثانية التي تجعل الأفكار طريقنا إلى العالم الفعلي. وهذا ما أخفقت فيه الواقعية.

بدأ رويس فلسفته بالنظر فيما يسميه بالمعاني الجزئية، فذكر أنها ليست مجرد صور ذهنية في العقل، بل إن كل فكرة تتضمن، بالإضافة إلى كونها صورة ذهنية، نوعاً من الفعل؛ أي أن كل فكرة تتضمن غاية من الغايات.[127] يقول رويس: " أن أفكاركم العقلية Intelligent ideas للأشياء لا تتألف على الإطلاق من مجرد صور للأشياء، وإنما تتضمن دائماً الوعي بكيف تقومون بالعمل نحو الأشياء التي لديكم أفكاراً عنها."[128] ويعني رويس بكلمة "فكرة" حالة من الوعي إما بسيطة أو مركبة، وينظر إليها كتعبير أو تجسيد جزئي لغرض شعوري مفرد. ويؤكد أن الفكرة تظهر في الوعي بوصفها دلالة لفعل الإرادة.[129] وأن الفكرة عند رويس كواقعة يمكن أن تظهر دائماً لتمثل واقعة توجد خارج ذاتها. ولكن الصفة الأولية التي تجعلها فكرة ليست صفتها الممثلة هذه، فليست مسئوليتها المستمرة كوجود خارج ذاتها،

([126]) Ibid P: 37.

[127]) أ. وولف ــ **فلسفة المحدثين والمعاصرين** ــ نقله إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي ص: 62 ــ 63.

([128]) Royce Josiah **The world and the individual** P: 22.

ــ جوزايا رويس ــ **العالم والفرد** ــ المفاهيم الأربعة التاريخية في الوجود ــ المجلد الأول ترجمة وتقديم أحمد الأنصاري مرجعة دكتور حسن حنفي ص: 33 ــ 34.

([129]) **Ibid** PP: 22 – 23.

ــ **الترجمة** ص: 34.

وإنما صفتها الباطنية كتحقق نسبي كغاية [أي كتمثيل لتحقق جزئي للغاية] الذي تحتل فيها الفكرة مكاناً في الوعي اللحظي.(130) والمثالية عند رويس كما هو واضح تتمثل في القيام بالفعل والعمل نحو الأشياء التي لدينا عنها أفكاراً. والإشارة إلى الفكرة هكذا إنما تعبر أيضاً عن المثالية.

إن الفكرة في نظر رويس هي حالة للعقل، أو مركب من الحالات، أي حينما تظهر بصورة واعية ينظر لها كتجسد كامل نسبي، ولذا فهي بالفعل ينظر لها كتحقق جزئي لغرض. والآن فإن هذا الغرض طالما أنه يحصل على تجسد واعي حاضر في محتويات وفي صورة حالة مركبة سميت بالفكرة، فإنه يشكل ما نطلق عليه بالمعنى الباطن للفكرة. أو لكي نكرر، فإن الحالة أو المركب من الحالات تسمى بالفكرة التي تظهر للوعي للتعبير عنها وعلى العموم بالرغم من التحقق الكامل للغرض.(131) فالمثالية تتضح هنا من خلال تعريف رويس للفكرة على هذا النحو بأنها حالة عقلية وعند ظهورها فإنها ينظر إليها بوصفها تجسد كامل على نحو نسبي ومن ثم فهي فعلاً منظوراً إليها بوصفها تحقق جزئي لغرض، والغرض الذي ينطوي على تجسد في محتويات وفي صورة حالة مركبة هي الفكرة يؤلف المعنى الباطن للفكرة.

وللفكرة عند رويس معنيان، معنى ظاهر وآخر باطن، فمعناها الباطن هو الغاية التي تحققها الفكرة، ومعناها الظاهر هو دلالتها على شيء خارج عنها. غير أن ذلك الشيء الذي يدل عليه المعنى الظاهر للفكرة ليس حقيقة ذاتية مستقلة عن إدراك العقل لها.(132) وفي نظر رويس أن لُب الفلسفة السليمة هو الدراسة الواضحة للمعنى؛ يقول أن هناك نمطين من المعنى: خارجياً وداخلياً، فالمعنى الخارجي لأي شيء

---

(130) **Ibid** PP: 23 – 24.

ـــ **الترجمة** ص: 35.

(131) **Ibid** PP; 24 – 25.

ـــ **الترجمة** ص: 35 ـ 36.

132) أ. وولف ـــ **فلسفة المحدثين والمعاصرين** ـــ نقله إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي ص: 62 ـ 63.

هو في العلاقات التي تربط بينه وبين سائر الأشياء. ولقد دافع رويس عما هو معروف بنظرية العلاقات الداخلية، ولكن يجب ألا نخلط هذا برأيه القائل بأن العلاقات التي تربط الشيء بسواه هي التي تؤلف معناه الخارجي؛ وأن فكرة رويس لتصبح أكثر وضوحاً عندما يقول بأن معنى الشيء الخارجي يعتمد كلية على معناه الداخلي، أي أن العلاقة التي تربط الشيء بسواه من الأشياء الأخرى تتوقف على طبيعة الشيء نفسها. إن معنى الشيء الداخلي يتألف من الطريقة الخاصة التي بها "يجسد الهدف"، فإذا ما سلمنا معه بهذا الجهاز التمهيدي، مضى رويس يناقش في إسهاب كيف أن تجسيد الأهداف هو العلامة على وجود "القوى العاقلة" ومعيارها. ويبين أن الماهية الداخلية لأي شيء من الأشياء عقلية.[133] والملاحظ من هذا أن المثالية عند رويس تعارض الواقعية، فالأفكار ليست منفصلة عن الوجود الواقعي. ويؤكد ذلك المعنى أن الفكرة تنقسم إلى معنيين، معنى ظاهر وآخر باطن، إذ أن المعنى الباطن هو الغاية التي تحققها الفكرة، والمعنى الظاهر هو ما تشير إليه من شيء خارجي.

ورأى رويس أن حقيقة أي شيء تدل عليها فكرة من الأفكار هي تحقيق المعنى الباطن الذي تنطوي عليه تلك الفكرة، ويلزم منه أيضاً أن تحقيق الغاية التي ينطوي عليها باطن فكرة من الأفكار ــ أي تحقيقها في إدراك من الإدراكات ــ يكوّن في نظر رويس حقيقة الشيء الذي هو موضوع هذه الفكرة. أما أن الغاية من الشيء قد تحققت بالفعل أو لم تتحقق فأمر يُرجع فيه إلى الفكرة ذاتها، لأن الفكرة بهذا المعنى ــ تحمل في نفسها الغاية المقصود منها، كما تحمل في نفسها إرادتها. وقد انتهى هذا الأسلوب من البحث برويس إلى القول بأن الفكر حياة شعورية، وأن في هذه الحياة أفكاراً، وأن كل فكرة منها ترمي إلى غاية، وأن الغايات التي ترمي الأفكار إلى تحقيقها تتحقق بالفعل، أو "تتجسّم" في الأشياء الخارجية التي تدل عليها الأفكار. فالوجود "معناه الظهور في العالم

---

133) ــ **الموسوعة الفلسفية المختصرة** ــ نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق وراجعها وأشرف عليها دكتور زكي نجيب محمود ص: 171.

الخارجي بما يعبر عن المعنى الباطن الكامل الذي تتضمنه وحدة فكرية منظمة"، لأن الحقيقة بمعناها الكامل يجب أن تتحقق فيها معاني الأفكار جميعاً. ولهذا يلزم أن نفترض أن المعاني الجزئية [الأفكار المتناهية] داخلة في هذه الوحدة الفكرية المنتظمة الكاملة وأن الغايات التي ترمي إليها هذه الأفكار مندرجة تحت غاية واحدة جامعة لها كلها ـ تلك الغاية التي لا يحققها سوى الوجود بأسره.[134]

الأخلاق عند رويس:

لقد أشار رويس إلى أن الفلسفة المثالية ليست مذهباً غريباً عن الحياة ولكنها على صلة وثيقة بالقضايا الأكثر عملية؛ وذلك الدين بالإضافة إلى الحياة اليومية، ولديها الكثير مما يكتسب من اتحاد الحق في الأخلاق بنظرية فلسفية عن العالم الحقيقي.[135] ويقول:"إنني مؤمن بالأبدي، والسعي للأبدي. وكما في المعايير الأخلاقية، بخاصة، أنا لا أحب مجرد الاغتراب الروحي المتوحش، وتشويش العقل المتصل بالمثل الأخلاقية الشائعة الآن أيضاً ــ وأريد أن أعرف الطريق الذي يؤدي إلى اتجاهات الحياة الإنسانية العملية، حتى لو اثبت ذلك الطريق بأنه طويل ولانهاية له.[136] من هنا تختلف نظرة رويس للأخلاق عن نظرة البرجماتيين وبخاصة جيمس، يقول جيمس: "من المستحيل أن يوجد من الناحية الدوجماطيقية كفلسفة أخلاقية شيئاً يحرز تقدماً. فنحن جميعاً نتعاون في تحديد محتوى الفلسفة الأخلاقية بالقدر الذي نسهم به في الحياة الأخلاقية للبشر. وبكلمات أخرى، لا يمكن أن توجد حقيقة

---

134) أ. وولف ــ **فلسفة المحدثين والمعاصرين** ــ نقله إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي ص: 63 ــ 64.

(135) Royce Josiah – **The Philosophy of Loyalty** [The Macmillan company 1908] P: ix.

ـــ جوزايا رويس ــ **فلسفة الإخلاص** ــ ترجمة أحمد الأنصاري ــ مراجعة حسن حنفي [المجلس الأعلى للثقافة 2002] ص: 30 ــ 31.

(136) **Ibid** pp:10-11.

ــ **الترجمة:** ص36.

نهائية في الأخلاق بأكثر مما في الطبيعيات."(137) فالأخلاق التي دعا إليها رويس تتسم بالمثالية، لذا فهي تختلف عن الأخلاق عند جيمس، فهذا الأخير يرفض رفضاً تاماً أن تستمد الأخلاق من مبادئ مجردة، ويرفض وجود حقائق نهائية في الأخلاق.

وعلى صعيد المقارنة بين الأخلاق المثالية التي أرساها رويس والأخلاق البرجماتية التي دعا إليها جيمس فقد رأى هذا الأخير أن الخطوة الأولى في الفلسفة الأخلاقية تتبدى في أنها لا يمكن أن تتحقق إذن في مجرد الطبيعة العضوية "طبيعة الأشياء". فليست العلاقات الأخلاقية أو القانون الأخلاقي يمكن أن يتأرجح في فراغ. توجد فقط البيئة التي يمكن أن يشعر بها العقل. وليس العالم المؤلف من مجرد الوقائع الفيزيائية يمكن أن يكون العالم الممكن الذي تطبق فيه القضايا الأخلاقية.(138) فإذا كان جيمس يزدري الأخلاق التي أطلق عليها دوجماطيقية واعتبر أنها لا تحقق تقدماً على الإطلاق وأن الأخلاق كالعلم الطبيعي لا تتضمن حقيقة نهائية، فإن رويس يؤكد منذ البداية بأن المثالية ليست غريبة عن الحياة وإنها متصلة بالحياة العملية.

رأى جيمس أن العلم الأخلاقي شأنه شأن العلم الفيزيائي تماماً، وبدلاً من استنتاجه كله مرة واحدة من مبادئ مجردة، ينبغي ببساطة إخضاعه للزمن وأن يكون مستعداً لتعديل نتائجها من حين لآخر. وافتراض طبيعة في كلا العلوم هي دائماً قبول الآراء الحقيقية عموماً والنظام المعياري الحق الذي يؤمن به الرأي العام؛ وبالتأكيد فإنه من الحماقة بالنسبة لكثير منا، أن ننتقد بمفردنا ونهدف إلى الأصالة في الأخلاق كما هو الحال في الفيزياء.(139) يقول جيمس:" وبالجملة، إذن، ينبغي أن نستنتج أن فلسفة الأخلاق تكون مستحيلة على الطراز القديم بالمعنى المطلق للكلمة. وأن فيلسوف الأخلاق ينبغي أن ينتظر الوقائع

---

(137) James William – **Essays On Faith and Morals** [New York , London, Toronto 1949]. P: 184.
(138) **Ibid** P: 190.
(139) **Ibid** P: 208.

في كل مكان. والمفكر المبدع للمثل الآتية لا يعرف متى، أو كيف تنمو إحساساته، والسؤال المتصل بأي المثل المتصارعة سوف يقدم الكون الأفضل إذن ويمكن أن توجد إجابته فقط عبر معاونة خبرة الناس الآخرين."[140] بينما يقول رويس:" أن الإيمان بالتاريخ هو بداية الحكمة الخلاقة. فأنا أحب الحكمة وأريد الحصول عليها."[141] وخلاصة القول إذن أن الأخلاق عند رويس تختلف عن الأخلاق عند جيمس، ففي حين يزدري جيمس الأخلاق التي تصدر عن مبادئ مجردة ويعتبر أن الأخلاق الحقة تخضع للزمن...إلخ فإن رويس يسعى إلى إيجاد أخلاق مثالية ترتبط بالحياة العملية. ولننصرف الآن إلى مناقشة الأخلاق المثالية عند رويس والمتمثلة في مبدأ الإخلاص.

أعلن جوزايا رويس في مقدمة كتابه عن الإخلاص بأن كلمة إخلاص كلمة قديمة، وهامة في نظره أيضاً؛ وأن الفكرة العامة للإخلاص لا تزال أقدم من كلمة إخلاص. لكن هذه الفكرة كانت دائماً مشوشة في عقول الناس بسبب ارتباطها بروابط اجتماعية وتقليدية.[142] والإخلاص كما عرفه رويس فهو التحقيق للقانون الأخلاقي كله وإننا نستطيع بكل ثقة إدراك الإخلاص. فالعدالة، والمحبة، والحكمة، والروح، هي كلها تعريف لمصطلحات توضح الإخلاص. وسيعني الإخلاص طبقاً لهذا التعريف المبدئي: أولاً التفاني والإخلاص العملي الدائم لشخص نحو قضية ما. والإنسان يتصف بالإخلاص عندما يكون لديه القضية التي تجعله يتسم بالإخلاص؛ وثانياً يخلص لذاته إرادياً ودائماً إلى هذه القضية؛ وثالثاً عندما يعبر عن إخلاصه بطريقة دائمة وعملية عن طريق العمل بثبات في خدمة قضيته.[143] فالإخلاص هو المبدأ الأساسي للأخلاق عند رويس، ووفقاً للمثالية فإن هذا المبدأ هو

([140]) **Ibid** PP: 208 – 209.
([141]) Royce Josiah **The spirit of modern philosophy** P: viii.
.([142]) Royce Josiah – **The Philosophy of Loyalty** P: vii
([143]) **Ibid** PP: 15 – 17.
ــ **الترجمة** ص :37 ــ 39.

مبدأ مثالي، إذ أن فكرة الإخلاص تنطلق من الشخص نحو قضية يؤمن بها ويكرس نفسه له.

والإخلاص بالنسبة لوجودنا العادي يقوم بدور مزدوج فهو يقودنا خارج ذواتنا فيطلعنا على القضية التي تدعو للخدمة, وإلى داخل ذواتنا للإرادة التي تبتهج بعمل هذه الخدمة. وحيث يوجد موضوع للإخلاص، يوجد إذن وحدة لذوات مختلفة داخل حياة واحدة. هذا الاتحاد يشكل القضية التي قد نكون فيها حقاً أوفياء، لو أن هذا هو موقفه.[144] يقول رويس:"الإخلاص خير، وخير أقصى. فإذا استطعت أنا نفسي أن أجد قضية قيّمة، فلا ينبغي لعيني أن ترى ولا لساني أن يتكلم إلا بما تأمر به القضية وتحتفظ به. ولكن هذا الخير الخاص بالإخلاص ذاته ليس امتيازاً خاص لي؛ أو خير لي وحدي. إنه خير إنساني كلي. لأنه بكل بساطة ثمرة التناغم بين الذات والعالم ــ مثل هذا التناغم بوصفه الوحيد يمكن أن يرضي أي كائن بشري".[145] إن المبدأ الأساسي في الأخلاق عند رويس يقوم إذن بالتأليف والتوحيد بين الظاهر والباطن بين القضية والإرادة والذات والعالم. ومن هنا فإن المبدأ الأساسي في الأخلاق عند رويس يتسم بأنه كلي وشامل.

إن كينونتنا المنقسمة في نظر رويس في حاجة للمصالحة مع ذاتها؛ ونضالاً طويلاً من أجل الوحدة. وعالمها الجواني وعالمها البراني هما بطبيعة الحال في حالة حرب. وبعد ذلك فإنها تريد كلاً من العالمين. وتريدهما لتصبح واحدة. وعلى أي حال فالوحدة فقط تؤسس الإخلاص فينا، والإخلاص الذي يبحث عن الذات الداخلية يعزز ويسمو حتى عن طريق الفعل ذاته الخاص بالنظرة الخارجية والنظرة التصاعدية من الخدمة والطاعة، هذا الإخلاص يوحد بين العاطفة الخاصة والانسجام الخارجي في حياة واحدة. وهذا هو جوهر الإخلاص ذاته. الإخلاص خير لجميع الناس. إنه في كل إنسان يعد خيراً حقيقياً شأنه شأن إخلاصي

([144]) **Ibid** PP: 42 , 51 – 53.

([145]) **Ibid** P: 123. ــ **الترجمة** ص: 87.

الذي يمكن أن يتحقق في. وإذا بحثت حقاً عن قضية ما، وقضية قيمة، فما هي القضية التي يمكن أن تكون أكثر قيمة من قضية الإخلاص للإخلاص.[146] يقول رويس: "وهنا بالنسبة لي فإن الوحدة يجب ألا تتوقف على الداخل والخارج فحسب، وإنما هي دفعة من اتحاد الحياة الإنسانية بأسرها. وما ينبغي أن يكون سعياً لذاتي يجب أن يكون على نحو واضح إذن سعياً لعالمي ككل".[147] فالمبدأ الأساسي إذن يقوم على الوحدة، الوحدة بين الداخل والخارج، الوحدة التي توحد الإنسانية في كل متكامل، والوحدة التي ينادي بها رويس تؤسس الإخلاص لأنها تقضي على الانقسام والصراع بين الظاهر والباطن في كينونتنا. وباختصار يدعو رويس إلى الإخلاص للإخلاص ذاته. هذا هو مبدأ المثالية عند رويس الذي يقود إلى الإخلاص للإخلاص.

وخلاصة هذا كله فإن الإخلاص عند رويس يعني تفاني المرء في خدمة مبدأ من المبادئ يعتبره فوق الاعتبار النفسي؛ فإن إخلاصه لهذا المبدأ لا يحول بينه وبين احترامه لغيره من الناس الذين يخلصون أيضاً لمبادئهم؛ بل على العكس يدفعه إلى العمل معهم ومؤازرتهم كلما وجدت روح الإخلاص إلى نفسه سبيلا. فإنه يكون قد أخلص لا لمبدئه الخاص فحسب بل لمبدأ الإخلاص من حيث هو. هذا هو "الإخلاص للإخلاص" الذي يرجو رويس أن يذيع وينتشر وتتحقق بذيوعه وانتشاره "الجماعة الإنسانية الكبرى" ويزول بفضله كل شقاق وعداوة بين الأمم.[148] تلك هي فلسفة رويس الأخلاقية، إنها الفلسفة التي تقوم على المثالية وإيجاد مصالحة بين الباطن والظاهر.

([146]) **Ibid** PP: 124 : 126.

ــ **الترجمة** ص: 88 ــ 89.

([147]) **Ibid** PP: 126 – 127.

ــ **الترجمة** ص: 89.

[148]) أ. وولف ــ **فلسفة المحدثين والمعاصرين** ــ ترجمة أبو العلا عفيفي ص: 65.

الفصل الخامس

أخلاق العاطفة والنزعة الجدلية عند ألبرت اشفيتسر

مقدمة

أحسست بقيمة الحياة والبحث فيها، وأدركت مكانتها الفلسفية الفريدة على خريطة الفكر الفلسفي المعاصرة، وأنا أقارن وأفاضل بين موضوعات شتى في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وما نزوعي واندفاعي نحو الحياة سوى علامات لما أعانيه في نفسي من رغبة وميل شديدين للاطلاع والبحث العلمي، وربما يرجع السبب في هذا إلى اشفيتسر وإلى ما كتبه عن الحياة وخصوصاً تحت هذا العنوان وهو "أخلاق العاطفة والنزعة الجدلية عند ألبرت اشفيتسر"

إنه اهتم بالحياة، واحترام الحياة، والمحافظة عليها، والإخلاص لها ظاهراً وباطناً في كل مكان مهما قل حجمها إنها إرادة حياة مثلنا تماماً، وتلك هي روح المسيحية فقد وجدت للتعبير عنها سبلاً في الفلسفة الحيوية. وفكرة احترام الحياة فكرة خلقية يمكن أن تستند في تأسيس مذهبه الخلقي، فلماذا إذن اهتم اشفيتسر بالحياة والعمل من أجلها؟ ولماذا اختار مبدئه الخلقي منها؟ وسنعرف الإجابة على الفور إذا علمنا أن العصر الذي كتب فيه اشفيتسر عن احترام الحياة وأنتج مبدئه الخلقي هو نفسه العصر الذي كتب فيه داروين واسبنسر وبرجسون عن الحياة، إنه العصر الذي أحرز فيه علم الأحياء تقدماً مذهلاً في معرفة خصائص الكائنات الحية.

وثمة طاقة عاطفية تفيض من احترام الحياة، وتؤكد دور الرومانتيكية وتأثيرها عليه، فهو كغيره من الرومانتيكيين لا يهتم إلا بالإحساسات والمشاعر والعواطف، ويرفض الاعتراف بالأنساق الفلسفية النظرية المجردة.

إن اشفيتسر اتبع المنهج الجدلي ثلاثي الحدود للوصول إلى أهدافه، ففي الأخلاق يقوم الصراع بين مذهب كمال الذات ومذهب إخلاص الذات، فالجدل هنا حده الأول أخلاق كمال الذات، وحده الثاني أخلاق إخلاص الذات وحده الثالث أخلاق احترام الحياة، وإن أخلاق احترام الحياة تأخذ أيضاً مكانها داخل عملية جدلية ثلاثية الحدود بوصفها الدعامة الأساسية التي تقوم عليها الحضارة، فاشفيتسر يسعى إلى الربط بين الدين والأخلاق والحضارة. والدين عنده المعين الذي لا ينضب أبداً وبه تزدهر وتتقدم الحضارة. ومنذ أن اضمحل الفكر ومنذ أن فقدت الفلسفة نظرتها الكلية للأشياء تدهورت الحضارة.

<u>مكونات فلسفة اشفيتسر</u>

إن الحكم على مذهب اشفيتسر [(149*)] وتحديد مكانته بين واضعي النظرات الكونية لن يكون صائباً إلا إذا تعرفنا على السمات الأساسية

([*]) توفي اشفيتسر في 5 سبتمبر سنة 1965 عن 90 عاماً في إحدى مستشفيات الجابون، ودفن في قبر بسيط وأقيم قداس بسيط عملاً بوصيته. ويقع قبر اشفيتسر على نهر "الأجوى" وعليها شاهد في شكل صليب صنعه اشفيتسر بنفسه.

لقد كان اشفيتسر عالم لاهوت وعالم موسيقى وعازفاً على الأرغن وطبيباً وجراحاً ومبشراً دينياً وفيلسوفاً للأخلاق ومحاضراً، وكان عالمياً في نظرته. ومثله العليا في الموسيقى والفلسفة هم فلاسفة وموسيقى القرن الثامن عشر أي باخ وجوته وكانط إلا أنه كان أيضاً ابن القرن 19 فكان يقبل كل أساليب الراحة والرفاهية التي ابتدعها هذا القرن وتمشياً مع اتجاه القرن العشرين فإنه حاول إقامة الدين على أسس عقلية وأن يقبل مستحدثات العلم إلا أنه كان عدواً للمذهب المادي وللمعايير التي وضعها للحكم على إنجاح الأشخاص.

وقد حصل اشفيتسر على جائزة نوبل للسلام 1952، وقد لقبوه بقديس الغابة أو الأدغال ووصف بأنه المسيح الجديد. لقد نشر اشفيتسر 1910 كتاباً عن مسألة المسيح التاريخي وبفضل هذا الكتاب توطدت أقدام اشفيتسر بين فلاسفة اللاهوت.

وفي عام 1917 عاد اشفيتسر وزوجته إلى فرنسا ثم عرجا إلى الأندلس ولكي يحصل على المال اللازم لمشروعاته في لامبرنيه اضطر إلى الانضمام إلى هيئة التدريس في كلية طب ستراسبورج وإلى إلقاء المحاضرات وإقامة حفلات لعزف الأرغن ثم عاد إلى أفريقيا سنة 1925 وحده وعاشت زوجته وابنته في أوربا. ثم ماتت زوجته 1957 وفضل في ذلك الحين الإقامة في أفريقيا ولم يزر أوربا إلا عاماً واحتفل بعيد مولده التسعين سنة 1965.

ومن أهم مؤلفاته كتابه القيم والضخم أيضاً وهو بعنوان "فلسفة الحضارة" وهذا المؤلف العظيم منقسم إلى جزأين: الأول، الحضارة وإعادة بنائها والثاني، الحضارة والأخلاق.

أنظر الآتي:

(1) Great Lives in the Century.

التي تميز الإطار الفلسفي الذي يكمن خلف نظرته الكونية، لذلك كان من الضروري وضع هذا الفصل بوصفه تمهيداً حتى يتسنى لنا فهم اشفيتسر فهماً صحيحاً.

ولما كان اشفيتسر واحداً من مفكري القرن العشرين كان لابد له من الإشادة بالروح العلمية بصفة عامة وبخاصة الروح العلمية التي سادت عصر التنوير وهكذا وجدناه يتحدث عن إنجازات هذا العصر في جميع نواحي الحياة.

ولما كان يسعى إلى الاحتفاظ بكل ما هو ثمين ومفيد فإنه استخدم الجدال الهيجلي. ولهذا فقد رأينا تقسيم هذا الفصل التمهيدي إلى نقطتين أساسيتين: النقطة الأولى تحت عنوان "اشفيتسر وعصر التنوير" أما الثانية فهي تتعرض للتعرف على الجدل وكيف استخدمه اشفيتسر للوصول إلى مذهبه الأخلاقي، لذا فقد وضعناها تحت عنوان "الجدل".

اشفيتسر وعصر التنوير:

إن اشفيتسر أعلى من شأن القرن الثامن عشر بصفة عامة، وبالغ في تمجيد النصف الأول منه بصفة خاصة، حيث ظهرت وتلألأت في سمائه ثورات فكرية كانت بمثابة الفتيل الذي أشعل نار الثورة الفرنسية، فهذا المجتمع الفرنسي على وجه التحديد قد بلغ قمة النقد والرفض لما هو قديم مما أسفر في النهاية عن قيام الثورة.

وإذا ما تتبعنا جذور النقد والرفض لما هو قديم، سوف نصل إلى القرن السابع عشر حيث الفيلسوف الكبير "ديكارت" ذلك الذي حذف الأشياء كلها بعملية شك منهجية متوصلاً إلى إثبات وجود النفس ثم إثبات

---

(2) This is my philosophy, with bumder. The Philosopher in the Jungle 1959.
(3) Gabriel Langfelet, Al Bert Schweitzer, Study of his Philosophy of life.

وجود الله، وهي موضوعات الميتافيزيقا، على هذا النحو لم يستطع ديكارت محو الميتافيزيقا.

ولكن مع بزوغ فجر القرن الثامن عشر ظهر فلاسفة ومفكرين عظام أمثال "فولتير وديدرو ودالمبير" وغيرهم، فهؤلاء طالبوا بتحرير العقل من أي سيطرة حتى سيطرة الإلوهية نفسها. واتجهوا إلى الأخذ بمنهج الطبيعيات الذي جاء به نيوتن، فهذا المنهج في نظرهم هو الأساس ذلك لاعتماده على التجربة الحسية، ولقد أودى هذا المنهج بالأفراد إلى التحرر من سيطرة الكنيسة.

إن رواد هذا العصر لا يسرفون في تمجيد الواقع سواء كان الماضي أو الحاضر، واعتبروا أن الحقيقة الواقعية في شتى مظاهرها لا تمثل إلا قيمة ناقصة يمكن اقتلاعها بقيمة أخرى أكمل وأفضل منها، وفي هذا يقول اشفيتسر "إن السمة المميزة لعقلية هذه العقيدة المؤمنة بالتقدم الذي يترجم بصفة مستمرة في انجازات تكمن في عدم احترام الواقع سواء كان هو الماضي أو الحاضر أو أن الواقعة الحقيقية تظهر في مظاهر عديدة وهي ليست إلا قيمة غير تامة يمكن أن يحل محلها الكمال.[150]

وخاصية ثانية يتميز بها القرن الثامن عشر وهي أن هذا القرن عقلاني، حيث استخدم العقل في القضاء على الأفكار البالية والمعتقدات القديمة التي تعوق التقدم، كما كان العقل عندهم هو أساس التقدم في شتى الميادين مثل الأخلاق والفن والقانون وغيرها.[151]

([150]) Schweitzer Civilization and Ethics – **The Philosophy of Civilzation** – part II – Irnstald by C. T. [campion 1929] P: 91.
([151]) **Ibid** P**:** 91.

ففي ميدان الدين يقول اشفيتسر "وعلى ذلك فالطريق السديد هو البحث عن دين العقل، ويجب ألا يقبل على أنه صادق إلا الأجزاء التي توافق الواقع في الديانات المختلفة.[152]

من هنا فالدين من وجهة نظر هذا العصر يجب أن يوافق العقل، والعقل هو المعيار الأساسي الذي ينبغي الرجوع إليه في فهم الدين، ونلاحظ أن اشفيتسر يريد أن يؤكد أن الطائفة الكاثوليكية التي ينتمي هو إليها تتميز بأنها عقلانية، ومعنى هذا أن الطوائف الأخرى ليست عقلانية.

أما في ميدان القانون يقول اشفيتسر "اكتسبت إرادة التقدم قوة في ميدان القانون، فحازت أفكار هوجو قبولاً، ورفع قانون العقل في معتقدات رجال القرن الثامن عشر إلى مركز أعلى من كل من كل قواعد الفقه النقلية".[153] إذن فالقانون هو الآخر يخضع للعقل.

وبجانب اهتمام هذا القرن بالعقل فإنه يتميز بإيمانه الشديد أيضاً بالعلم " إن القرن الثامن عشر يتميز بإيمانه بالعقل والعلم، ففيهما تكمن قوة الإنسان وعظمته، وكان هذا العصر على ثقة من أنه يستطيع فقط أن يتبنى التطور الكامل لفهم الإنسان والعناية بقواه العقلية كلها لتحويله إلى إنسان روحي، وإيجاد إنسانية جديدة وسعيدة ".[154]

ومن هذا المنطلق قام جان جاك روسو وقاوم التفكير التأملي المجرد الذي لا يستند إلى العلم أو الواقع، وفي هذا يقول روسو "ليست الفلسفة أن نرتمي في أحضان التفكير المذل وما يجره علينا من تعاسة وشقاء".[155]

([152]) **Ibid** P**:** 92.
([153]) **Ibid** P**:** 95 – 96 .
([154])Cassirer - **roussea , Kant, Coethe** – Translated from German by J. Gutmann P. Osker and J. Herman Princeton [Univeristy Press 1947] P: 19.
([155]) Rousseau – **Discours sur les Sciences et les arts** P: 56.

ويقول أيضاً في كتابه الثاني "أصل عدم المساواة "وهو يعارض الفلسفات التأملية " إن الإنسان المفكر حيوان فاسد ".[156]

"L home qui medite est en animal deprove"

وفي القرن الثامن عشر نجد أن كلمة فلسفة لم يعد لها نفس المعنى الذي أطلق عليها في القرن السابع عشر، ولكن كلمة فلسفة نراها عند كلاً من "فولتير" و"ديدرو" لم تعد تعني مفكر يدرس المشكلة من حيث المظهر أو الشكل فقط، وإنما الفيلسوف عند هؤلاء هو الإنسان الذي يهتم بمشكلات المجتمع الذي يعيش فيه، ولا يفكر إلا في تحقيق التقدم للمجتمع، وهذا التقدم عندئذ يتحقق عن طريق العدل La Justice والمساواة L'egalite وتطبيق العلوم في جميع المجالات.[157] إذن لم يعد في القرن الثامن عشر مجالاً للحديث عن أنساق فلسفية كما كان في القرن السابع عشر وإنما الاهتمام بدراسة حقائق ووقائع فعلية تساهم في التقدم في شتى المجالات.

ومن الناحية العلمية كان القرن الثامن عشر من أروع العصور تقدماً، وكان لهذا التقدم العلمي أثر فعال على جوانب الحياة المختلفة، فقد درب العقول على الدقة والوضوح والتفكير العلمي السليم وعمل أيضاً على تهذيب الأخلاق.[158]

لقد كان القرن الثامن عشر مرحلة التقدم والازدهار، فقد كان التقدم العلمي والصناعي والفلسفي من أهم سمات هذا القرن وكان لآراء الفلاسفة والمفكرين ورجال الدين أثر فعال في هذا التحول السريع الذي لحق بجميع جوانب الحياة، فبدأ هؤلاء الفلاسفة ينادون بإعلان حقوق الإنسان والتعامل مع الإنسان ككائن حر ذو قيمة وإرادة خاصة به، ومن هنا يعتبر القرن الثامن عشر مرحلة حاسمة ومرحلة انتقال من الجهل

([156]) Rousseau – Discovrs sut L'origine et les **fondemento de L'inegelite**, parmi les homes, Elammoton [Paris 1971] P: 168.
([157]) Ch. M. Des Gramnes – La literature – Expliquee [Paris] P: 200.
([158]) **Ibid** P**:** 200.

إلى التنوير والتقدم، وبدأ الإنسان يتنفس الصعداء، وتخلص من السلطة المطلقة في النظام القديم.(159)

ويضيف اشفيتسر إلى تلك الخصائص التي تميز بها القرن الثامن عشر خاصية أخرى، فهو يعلن بأن هذا القرن حدث فيه تقدم مذهل في تنشئة الإنسان على فكرة المواطنة، وأصبح الصالح العام هو معيار الجودة لأوامر الحكام وطاعة الشعوب واتجهت تربية الأفراد لتحقيق كرامتهم ورفاهيتهم(160).

ويؤكد اشفيتسر أيضاً على أن إرادة التقدم في هذا القرن أزالت كل ألوان التحامل القومي والديني، فالإنسانية أصبحت الهدف الأسمى الذي ينبغي أن توجه إليه المثل العليا، ولقد نشأ شعور عام بين أفراد الشعب بضرورة الاعتراف بالإخوة بين الأمم.(161)

وإنه ينتقد ديكارت ذلك لأنه قاد الفلسفة إلى ما هو مجرد فيقول اشفيتسر "إن الفلسفة الديكارتية تنبع من مبدأ "أنا أفكر إذن أنا موجود " وبهذه البداية المختارة جزافاً دونما وعي انزلقت الفلسفة إلى الطريق النظري".(162) ويقول اشفيتسر أيضاً "ينبغي على الفكر أن يبتعد عن التفكير النظري الخالص وأن يكون أولياً".(163) وهنا يهتم اشفيتسر بالتفكير الأولي، وهو ذلك التفكير الذي ينشأ في موضوعات الحياة والاهتمام به.

وكون اشفيتسر يرفض التفكير العقلي المجرد فهو في هذا يلتقي مع فلاسفة القرن الثامن عشر، بيد أنه يختلف عنهم في اهتمامه بما هو أولي أي الاهتمام بالحياة بما هي حياة، وفي هذا يتحدث عن فلاسفة

---

(159) Mortinet, Ander, **La cirlisaton Francaise Hatier** [Paris 1956] PP: 74 – 76.
(160) Schweitzer – **Civilization and Ethics** PP: 94 – 95.
(161) **Ibid** P: 94.
(162) **Ibid** P:246.
(163) **Ibid** P: 244.

الأنساق قائلاً "إنهم لم يخطر ببالهم على الإطلاق أن العالم حياة وأن الحياة لغز".[164] واهتمام اشفيتسر بالحياة وشئونها على هذا النحو يدل على إتباعه لعصره الذي يعيش فيه، واهتمامه بالحياة أيضاً جعله يرى أن الفلسفة الحقيقية هي التي يجب أن تقول على حد قوله "أنا حياة تريد الحياة وسط حياة تريد الحياة "، فهذه العبارة كما يقول اشفيتسر "ليست دوجماتية ذلك لأني أحياها وأتحرك فيها في كل لحظة".[165]

ليس بغريب أن يتحدث اشفيتسر عن الحياة ويهتم بها اهتماماً شديداً، ففي القرن التاسع عشر شهد علم البيولوجي تقدماً كبيراً، ففيه أكد "داروين" في كتابه "أصل الأنواع" على أن الإنسان ليس منزلاً من السماء وإنما جذوره في الأرض، وهذا برجسون هو الآخر يتحدث عن الحياة في كتابه "التطور الخلاق" فيقول "نحن أنفسنا التعبير الواعي عن انسياب الحياة الذي اشتق منه هذا الكون في النهاية، والمادة إذن عبارة عن روح متجمدة فارقتها الحياة".[166]

والفيلسوف أورتيجا Ortega هو الآخر ينتقد مبدأ ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود" وقرر هو أنني لا أفكر لأني أحيا".[167] Think because I Live والحياة عند أورتيجا تؤخذ هنا على معنيين هما الحياة الاجتماعية والحياة البيولوجية. فإنه لا ينعزل عن عصره، فهو مثلهم يهتم بالحياة وترقيتها، ويرفض كل تفكير تأملي مجرد، وهذا ما سوف يتضح لنا في هذا البحث. وخلاصة القول أن اشفيتسر لا ينعزل عن عصره برغم إعجابه الشديد بالقرن الثامن عشر وتأثره به كما أوضحنا من حيث النقد وحشد الوقائع من التاريخ.

([164]) **Ibid** P: 137.
([165]) **Ibid** P: 246.
([166]) E. W. F. Tomlin – **The Great Philosophy** – the western world – skeefington and son [LTD founded 1958] P: 268.
([167]) Jose F. Mora Ortega , Y. Gasset, an ovline of his philosophy Bowes and Bowes [Landon 1956] P: 40.

الجدل:

إن المنهج الجدلي الذي اخترعه هيجل قد نال إعجاب الكثير من الفلاسفة الذين قاموا بتطبيقه في مجالاتهم المختلفة، فنذكر على سبيل المثال في مجال الاقتصاد كارل ماركس الذي طبق هذا المنهج على تاريخ اقتصاد الإنسان والذي انتهى به إلى الارتفاع بطبقة البروليتاريا آخر الطبقات الاجتماعية.

أما في مجال الأخلاق فنذكر أحد المولعين بهذا المنهج وهو ألبرت اشفيتسر حيث طبق هذا المنهج على تاريخ الأخلاق متوخياً بذلك الوصول إلى المبدأ الأساسي في الأخلاق، وهذا ما سوف نتعرض له بالتفصيل في هذا البحث.

واشفيتسر قد وصف لنا المنهج الجدلي على نحو رائع ودقيق فيقول اشفيتسر "إن هيجل قد اكتشف أن كل عملية صيرورة تتقدم تقدماً طبيعياً، وإن هذا التقدم يتحقق من وقوع سلسلة متصلة من المتناقضات تنتهي دائماً إلى التوفيق، ففي الأفكار والوقائع ينتهي كل موضوع إلى نقيض موضوع، وهذا الأخير يتحد مع الأول في مركب موضوع يصون ما هو ثمين في كليهما، وكل مركب موضوع نصل إليه يصير من جديد موضوع لنقيض موضوع جديد، ومن هذين ينشأ مرة أخرى مركب موضوع وهكذا على الدوام.[168]

ويذكر اشفيتسر أن هناك ثمة اختلافات بين مذهبه الأخلاقي والذي توصل إليه بعملية جدلية ـ وبين الأخلاق عند هيجل، وفيما يلي إشارة سريعة لتلك الاختلافات.

فالأخلاق الهيجلية هي مرحلة فحسب في تطور اللامادي، والأخلاق عنده تتمثل فيما هو عقلي أو روحي ولا مادي، يقول اشفيتسر "ومعنى الأخلاق واسع كل السعة فهو يشمل الإرادة حينما يكون

([168]) Schweitzer – **Civilization and Ethics** P: 141.

موضوعها ذا مضمون كلي لا المنافع الذاتية الأنانية، ومهمة الفكر أن يحدد هذا المضمون الكلي في الأحوال الجزئية، ولو أن هيجل استقصى هذه الحقيقة وهي أن الإرادة الفردية تصل إلى نقطة تعرض فيها على نفسها موضوعات كلية واستشعر بأن هذه الحقيقة سر لما كان قد مر بالمشكلة الأخلاقية مراً سريعاً".(169) ونستطيع أن نتبين من تلك العبارة أن الأخلاق الهيجلية تهتم بالإرادة حينما يكون موضوعها ذا مضمون كلي، بينما الأخلاق عند اشفيتسر تهتم بالإرادة الفردية التي تعرض على نفسها موضوعات كلية.

وثمة اختلاف آخر بين اشفيتسر وهيجل، هو أن هذا الأخير قد اهتم بالعلاقة بين الفرد والروح الكلية للبنية الجماعية التي ينتسب إليها. أما اشفيتسر فإنه يسعى إلى جعل الروح الفردية في كل شخص على حده أنه يسعى أن تكون هذه الروح فوق الفردية وأن تكون واعية بوحدتها مع المطلق، وفي هذا يقول اشفيتسر "وبدلاً من أن يوجه هيجل فكره إلى مسألة كيف أن الروح الفردية في كل شخص على حده يمكن أن تكون في الوقت نفسه فوق الفردية واعية لوحدتها مع المطلق، أنشأ هيجل في توضيح التجربة العليا للفرد عن طريق العلاقة المتبادلة بينه وبين الروح الكلية للبنية الجماعية التي ينتسب إليها".(170)

وثمة اختلاف آخر بين اشفيتسر وهيجل، حيث ركز اشفيتسر اهتمامه على مذهب كمال الذات ومذهب المنفعة الاجتماعي، أما هيجل لم يشر إليهما، والمشاكل المتعلقة بكمال الذات الأخلاقي والعلاقة بين الإنسان والإنسان لا يهتم هيجل بها، وحينما يناقش في الأخلاق يتجه بدرجة مباشرة إلى الأسرة والمجتمع والدولة.(171) تلك هي الانتقادات التي وجهها اشفيتسر للأخلاق الهيجلية.

---

(169) **Ibid** P: 143.
(170) **Ibid** PP: 143 – 144.
(171) **Ibid** P: 145.

وبعد أن أوردنا بعض الاختلافات بين اشفيتسر وهيجل، فإننا نود أن نقدم مثالاً للعملية الجدلية عند اشفيتسر، ففي القرن الثامن عشر وجد اشفيتسر صراع بين نقيضين هما مذهب المنفعة الاجتماعي ومذهب كمال الذات. فيقول اشفيتسر "ينهض أصحاب النزعة العقلية وأصحاب النزعة الوجدانية أو الحدسية عند مذهب المنفعة الذين يشتقون من مضمون الأخلاق طبيعتها الجوهرية والإلزام الخلقي، فاستخلاص الأخلاق من التجربة قد ظهر لهم بمثابة أضعاف لعظمتها، فالأخلاق عندهم سعي للكمال، سعي قائم فينا، ذلك لأن الطبيعة أوجدته في قلوبنا، والعمل للصالح المشترك ليس هو الذي يكّون الأخلاق وإنما هو مظهر للنضال في سبيل كمال الذات".[172]

المنهج الجدلي والمذاهب الأخلاقية

كمال الذات السلبي في الفكر القديم:

إن عظمة الفلسفة في الفكر القديم ترجع إلى اهتمامها الشديد بالعقل، "وأننا إذا نبذنا العقل كمعيار فإننا نكون عندئذ قد تركنا رغباتنا وأهواءنا بلا ضابط ".[173] ومن بين الأفكار القديمة اختار اشفيتسر فكرة اللذة وتحرك في جوفها بطريقة جدلية يقول اشفيتسر "إن سقراط بدلاً من اللذة الخالصة وضع اللذة العقلية".[174] والمقصود بكل تأكيد هو وجود صراع حول اللذة بوصفها أمراً طبيعياً كما تصورته السوفسطائية واللذة باعتبارها أمراً عقلياً كما هو الحال عند سقراط.

وفي إطار تحليل اشفيتسر لموضوع اللذة نجد أنه يخلص إلى وجود حدين يتصارعان فيما بينهما أولهما أخلاق التسليم وهي أخلاق نظرية تأملية لأنها انبعثت من فكرة اللذة العقلية عند سقراط، كما أنها لا تحتوي على مبدأ الإيثار، ومن ثم فهي أخلاق فارغة وبلا مضمون،

([172]) **Ibid** PP: 84 - 85.
([173]) Porter B. F. **The Good Life** [Macmillan – America 1980] P: 7.
([174]) Schweitzer – **Civilization and Ethics** P: 33.

وثانيهما أخلاق الحماسة، وهي على النقيض من الأولى، إنها أخلاق تنطوي على قواعد للفعل والعمل للصالح العام، فالأبيقورية والرواقية تمثل أخلاق التسليم، والرواقية المتأخرة تمثل أخلاق الحماسة. ومشكلة الفكر في العصر القديم اليوناني والروماني هي أنه لم يكن في مقدوره أن ينتج أخلاقاً تؤلف وتوحد بين أخلاق التسليم وأخلاق الحماسة في مركب يصون ما هو ثمين فيهما يقول اشفيتسر " لا يوجد حد وسط بين أخلاق الحماسة ethic of enthusiasm وأخلاق التسليم ethic of resignation[175]

فالتحليل والعرض وسرد النظريات الأخلاقية على نحو ممل وخاطئ أحياناً كلها تكشف عن نزعة اشفيتسر التنويرية، مثال ذلك اتهامه لأفلاطون بالعقلانية المجردة وابتعاده عن الواقع، والحق أن فهم أفلاطون بهذه الصورة ليس صحيحاً، إنه بحث الطبيعة الإنسانية وميز فيها بين الرغبة والعقل والروح وأعطى للعقل السيادة، وقسم البشر على أساس سيادة عنصر من هذه العناصر على البقية.[176] وهنا أسدل اشفيتسر الستار على الفكر القديم. وعلينا أن ننتقل معه إلى فكرة الحماسة الأخلاقية الحديثة.

الحماسة الأخلاقية في العصر الحديث:

انطلقت الحماسة الأخلاقية تعبر عن نفسها فإليها ومنها يتحرك الجدل، وفي جوفها تنمو عملية جدلية تبرز تباعية اشفيتسر للمنهج الهيجلي. فثمة ثلاث طرق توضح العلاقة بين الأثرة egoistic والإيثار altruistic، الأول يفترض أن الأثرة تتحول تلقائياً إلى الإيثار وذلك بواسطة التفكير المنطقي Consistent Meditation، والثاني يفترض أن الإيثار موجود في فكر المجتمع وينتقل منه إلى معتقدات الأفراد،

---

(175) **Ibid** P:

(176) Stevenson – **Seven Theories of Human Nature**[Oxford 1981] P: 27.

والأخير يفترض أن الأثرة والإيثار كلاهما خصال أصيلة original endowments في الطبيعة الإنسانية.

ولكي نصور الحد الأول من حدود الجدل فينبغي أن نعرض لموقف هارتلي وهولباخ. لقد رأى هارتلي أن الإيثار ارتفاع بالأثرة الأصيلة، وذلك عن طريق التفكير العقلي، وهولباخ هو الآخر يؤيد هذه الحقيقة، ذلك لأن الفرد إذا أدرك مصلحته جيداً، فلن تكون منفصلة عن مصلحة المجتمع، ولذا سيوجه طاقته لصالح مجتمعه، أما الحد الثاني فهو أن التفسير القائل بأن الإيثار مبدأ للعمل يستمده الفرد من المجتمع يوجد عند "توماس هوبز وجون لوك و أدريان هلفسيوس وجرمي بنتام".

ويرى اشفيتسر أن تفسير الإيثار على أنه سمو بالأثرة ناشئ عن العقل أو تأثير المجتمع تفسير غير مقنع من الناحية النفسية والأخلاقية، ولذلك اضطر مذهب المنفعة إلى الاعتراف بأن الإيثار يوجد مستقلاً في الطبيعة الإنسانية بجانب الأثرة، صحيح أنه يظهر هناك دائماً كأنه توأم متخلف لا يمكن تنشئته إلا بعناية شديدة، ولذلك فإن أنصار الحل الثالث يهيبون بالاعتبارات المستخدمة بالنسبة إلى الاثنين الأولين، فيسمحون دائماً للقدرة على الشعور الإيثاري بأن تتعرض لتأثير الاعتبارات التي يبدو أنها قدرت لتدع الأثرة تسيل في الإيثار فتوضع النظرتان الأولتان في خدمة الثالثة[177]. وتلك هي المحاولة الثالثة التي يمثلها هيوم وآدم سمث.

وفي إطار الرومانتيكية يهتم اشفيتسر بالعناصر الطبيعية من إحساسات ومشاعر وعواطف إنسانية إلى جانب اهتمامه بالعنصر العقلي أيضاً، ومذهبه في احترام الحياة قام ليصحح العلاقة بين الفكر وغريزة التعاطف وبيان التأثير المتبادل بينهما، تلك العلاقة التي فشل هيوم وآدم سمث في تحقيقها، فالأخلاق الحقيقية تبعاً لاشفيتسر لا تنحصر

([177]) Schweitzer – **Civilization and Ethics** PP: 72 – 80.

بكاملها في الغريزة الطبيعية وإنما تكمن في الرقي بالغريزة إلى ما بعد كل غريزة.[178] إن اشفيتسر تجاهل روسو تماماً رغم ما له من أهمية عظيمة في تاريخ الفكر الفلسفي الحديث وإليه يرجع الفضل في نشأة الرومانتيكية، فروسو أحيا تأثير العاطفة وأرجعها إلى ما يسمى حقائق القلب والتي لا يمكن برهنتها بالعقل.[179]

كمال الذات في العصر الحديث:

وثمة صورة جدلية أخرى يتحرك عبرها اشفيتسر، حيث أن الجدل يحتدم هنا بين مذهب المنفعة وبين مذهب كمال الذات، بين الأخلاق الاجتماعية والشخصية، بين الحماسة والتسليم، بيد أن الجدل لا يتوقف عند هذا الحد لكنه امتد إلى جوف مذهب كمال الذات نفسه.

فالأخلاق الأولى في العصر الحديث التي تمثل كمال الذات الإيجابي هي الأخلاق عند كانط، وفي الوقت نفسه تمثل الحد الأول في المنهج الجدلي، فيرى اشفيتسر أنها تضرب بجذورها في الدافع الذي يعانيه الناس في السعي تجاه كمال الذات. ويرى أن كانط يضع أمام الأخلاق هدفين هما كمال الذات وسعادة الغير، فكانط تبعاً لاشفيتسر لا يتجاهل سعادة الغير، لكن هذا الهدف لا يحظى بمكانة كمال الذات، إنه يقر أن كانط لا يهتم إلا بدرجة محدودة بالارتباط الباطني بين المجهود الموجه إلى الكمال الذاتي والمجهود الموجه إلى الخير العام.[180]. فالنقطة التي تشغل اشفيتسر هي الصلة الباطنة بين كمال الذات وسعادة الغير، وإذا دققنا النظر في هذه العلاقة فسنجد أن اشفيتسر يركز على أهمية التوفيق بين كمال الذات وسعادة الغير، وإلى العواطف الإنسانية التي تسهم في كمال الذات وتقود في الوقت نفسه إلى إسعاد الآخرين. ومن هنا يبرز الدور الرومانتيكي في موقف اشفيتسر.

([178]) **Ibid** P: 84.
([179]) Damil Romet – **Rousseau** [Paris 1950] P: 112.
([180]) Schweitzer – **Civilization and Ethics** PP:106 – 108.

فالحيوية هي العنصر الأكثر أهمية عند اشفيتسر، فكان اشفيتسر ينتظر من كانط تعميق العلاقة بين الفكر والعاطفة، وأن يبين كيف يؤثر كلاً منها في الآخر، إذن فالنزعة العاطفية تحظى بأهمية عظيمة لديه، فلماذا يقصد بأن الأخلاق العميقة التي وضعها كانط كانت على حساب حيوية الأخلاق، وما معنى أن كانط انتزع المباشرة التي تميزت بها الأخلاق الحماسية وجعلتها في قلق؟[181].

أما بالنسبة للحد الثاني من حدود الجدل فيمثله اسبينوزا، إنه ممثل لمذهب كمال الذات السلبي في العصر الحديث. وحينما ينتقل اشفيتسر للبحث في مبدأ اسبينوزا الأخلاقي فإنه يضع أمامه قضيتين هما: الفعل والفناء التأملي في المطلق، وعند اسبينوزا كما يرى اشفيتسر أن معنى الحياة الإنسانية لا يقوم في الفعل action بل في زيادة فهم الإنسان للكون. ويرفض اسبينوزا الأخلاق المسيحية وكذلك المذاهب الأخلاقية الحديثة التي شيدت نظراتها على المسيحية. فتجربته تهدف إلى كمال الذات، فكل فعل أخلاقي لا يتجه إلى تحقيق الخير العام وإنما يتجه في المرتبة الأولى إلى مصالحنا الروحية الأصيلة. فالإيثار الذي يعد عنصراً أساسياً في المسيحية لا يمثل لاسبينوزا شيء، فاهتمامه الأساسي يتركز حول كمال الذات. وكانت النتيجة إنه انحدر إلى التسليم.[182] فعند اسبينوزا أن العقل لا الرغبة هو الذي يجب أن يقود أفعالنا.[183]

ويقودنا اشفيتسر عبر منهجه الجدلي إلى فشته الذي يمثل الحد الثالث في الجدل، إنه يؤلف بين اسبينوزا وكانط، وعند فشته تتوقف رحلة اشفيتسر الجدلية في العصر الحديث، إذ هو في نظر اشفيتسر المكمل للعملية الجدلية ليس فقط في مذهب كمال الذات وإنما أيضاً في مذهب المنفعة الحديث. يقول اشفيتسر "لقد بدأ فشته من الطرف المضاد

([181]) **Ibid** PP: 109 – 110.
([182]) **Ibid** PP: 117 – 118.
([183]) Oppenheim Felixe, – **Dimensions of Freedom Analysis** [New York stemartin's Press London Macmillan Coard] P: 171

لاسبينوزا واستخلص من أفكار كانط نتائجها بهدف الحصول على اعتراف من الكون بأنه مجرد أخلاقي متفائل".[184] فالأخلاق عند اسبينوزا على هذا الأساس تطالب الإنسان بأن يفنى إرادته ونفسه في المطلق. أما الأخلاق عند فشته تهدف إلى الفناء في المطلق عن طريق الفعل، وإنه استخلص من أفكار كانط نتائجها، وبيّن ذلك من خلال ربطه بين الذات واللاذات.

ويرى اشفيتسر أن فشته بتعريفه الأخلاق بأنها نشاط موجه إلى جعل العالم المادي خاضعاً للعقل، يعطي الأخلاق النفعية التي قال بها المذهب العقلي صيغة كونية، وبذلك يجعل للحماسة الأخلاقية التي تعد من مكتشفات عصره أساس شامل وعميق.[185] فالمبدأ الأساسي في الأخلاق عند فشته استوعب العناصر المفيدة في المذاهب الأخلاقية السابقة عليه، كما أن الأخلاق عند فشته أيضاً عملت على التأليف والتوفيق بين الأخلاق عند اسبينوزا والأخلاق عند كانط.

الأخلاق الاجتماعية الحيوية:

إن الصعوبة التي اكتشفها اشفيتسر في أخلاق الحماسة عند هيوم وآدم سمث هي أنهما لم يكن في استطاعتهما تعميق غريزة التعاطف وبيان كيف يؤثر الفكر فيها. والآن قد انطلقت الحماسة من أسرها ونهضت تبحث عن الحياة، ولكن يقرر اشفيتسر أن كل المناهج المعتادة والمتبعة في تأسيس المنفعة استمرت تعمل في القرن التاسع عشر.[186]

وثمة صورة يوضح اشفيتسر من خلالها المسارات التي يتحرك عبرها الجدل في القرن التاسع عشر، فالبحث في علاقة الأثرة بالإيثار عند هارتلي وهولباخ وجدت صدى لها عند بينكه واندرياس فويرباخ، أنهما استمرا بثقة في اشتقاق اللاأناني مباشرة من الأناني، وحاولا

([184]) Schweitzer – **Civilization and Ethics** PP: 176 - 177.
([185]) **Ibid** PP: 128 – 129.
([186]) **Ibid** PP: 151 – 152.

جاهدين استكمالهما عن طريق علم نفس متعمق.[187] فالحد الأول من المنهج الجدلي يتمثل هنا في المحاولة التي قام بها بينكة وفويرباخ.

أما الحد الثاني فإنه يتمثل في محاولة أرنست لاس وأوجست كونت، فأرنست لاس هو أول ممثل لهذه الحالة التي تنظر إلى الإيثار على أنه أمر اجتماعي، فالأخلاق عنده تتكون من تقبل الفرد للقواعد الاجتماعية الأولية، وأوجست كونت ينصب اهتمامه حول الاعتراف بالميل الاجتماعي في الطبيعة الإنسانية. والعقل يقوم بدور إيجابي فعال في هذا الميل الاجتماعي، فلو أن الإخلاص للخير العام ظل يعمل عمله في جمع من الأفراد بوصفه المكمل الضروري لأثرتهم الطبيعية، فسوف ينشأ من التفاهم العقلي بينهما مجتمع يقترب من الكمال في علاقاته الاقتصادية والاجتماعية.[188]

ومهمة الأخلاق عند أوجست كونت تنحصر في دراسة السلوك الاجتماعي الظاهري للإنسان بغرض وضع القوانين وتمكيننا من التنبؤ بالنظام الاجتماعي وتتبعه.[189] وعلم الاجتماع عند كونت يتألف من فرعين وهما الاستاتيكا والديناميكا، فالأولى تدرس قوانين التعايش "The Law of co-existent" والثانية تدرس قوانين التعاقب "The Law of accession".[190]

ويقودنا اشفيتسر بعد هذا إلى المحاولة الثالثة وهي التي يمثلها داروين واسبنسر فيرى أن البيولوجيا تعلن بكل ثقة أنها قادرة على تفسير الإخلاص برده إلى أصله.[191] وإذا دققنا النظر في موقف اشفيتسر بشأن هذه القضية التي تلتحم فيها النفعية بعلم الأحياء، فإننا سندرك على الفور

([187]) **Ibid** PP: 151 – 152.
([188]) **Ibid** PP: 152 – 153.
([189]) F. Coplestion, S. J. – **A history Of Philosophy** – volume Ix , Maine de Biron to satter [Garden City – New York, Tame Books 1979] PP: 84 – 88.
([190]) Bury –**The Idea of Progress** [London 1920] P: 299.
([191]) Schweitzer – **Civilization and Ethics** PP: 153.

أنه يعتبر أن التفسير البيولوجي للإيثار يمثل الحد الثالث من العملية الجدلية بإرجاعه إلى أصله يعني أنه يستوعب في جوفه المحاولتين السابقتين، ويبرهن اشفيتسر على ذوبان الحد الأول بقوله "إن الإيثار على ذلك أصبح ينظر إليه على أنه شيء طبيعي وفي نفس الوقت على أنه شيء أتى إلى الوجود من خلال التأمل، إذ أن العلاقة بينه وبين الأثرة فهمت على أنها أصبحت عقلية".[192]

كمال الذات في النصف الثاني من القرن التاسع عشر:

وثبت الأخلاق الفردية فأحرزت تقدماً في سبيل المبدأ الأساسي في الأخلاق بالانتصار على كل ما هو مجرد، وبالاتجاه إلى الحياة، فلم تعد تهتم بالأخلاق النظرية التي لا تخرج عن إطار الذات، ولم تكن قاصرة على علاقة الإنسان بالإنسان، وإنما أطلقت كل طاقاتها في الحياة وأكدت على أهمية العلاقات الروحية بين الإنسان والموجودات الحية من خلال تجربة إرادة الحياة التي نعانيها داخل أنفسنا، فها هو شبنهور ونيتشه يحملان لواء هذه الدعوة في الحياة.

وإذا تساءلنا عن السبب الذي من أجله لم يقدم اشفيتسر صورة جدلية كاملة في الأخلاق الفردية، أو بعبارة أخرى لماذا اقتصر كمال الذات في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على فيلسوفين أحدهما يقول بإنكار الحياة والآخر يقول بتأكيد الحياة، والإجابة عن هذا التساؤل تنحصر بإيجاز في أنه يعتبر مبدأ احترام الحياة خلاصة الفكر الأخلاقي الغربي سواء أكان ذلك بالنسبة للأخلاق النفعية الاجتماعية أو الأخلاق الفردية، مع ملاحظة أنه أكد أن فشته في فلسفته وحدة الذات واللاذات يمثل خلاصة الفكر الأوربي الحديث، فجمع في مذهبه بين الأخلاق الحماسية وأخلاق كمال الذات.

وبعد هذه الإطلالة السريعة نعود إلى الموضوع الذي نحن بصدده وهو كمال الذات المعاصر وفيه نجد أن "شوبنهور ونيتشه" قد

---

(192) **Ibid** p: 165.

اهتما بالأخلاق الفردية وحدها، وهذه لا تستطيع أن تقدم أخلاقاً اجتماعية.[193] فالجدل يشتعل هنا بين الأخلاق الفردية التي نادى بها شوبنهور ونيتشه وبين الأخلاق الاجتماعية، فشوبنهور ونيتشه "يتفق كلاً منهما في أنهما أخلاقيان أوليان [أي نابعان من الأصل الأول وهو الحياة] فهما لا يتطرقان إلى التأملات الكونية المجردة، فالأخلاق عندهما تجربة لإرادة الحياة، ولهذا كانا كونيين من أعماقهما ".[194] فلا مجال عند هذين الفيلسوفين للخوض في تأملات مجردة كما كانت تفعل الفلسفات السابقة، وفي غاية السحر والجمال يقدم لنا اشفيتسر أروع ما أنتجه الفكر المعاصر من ثورة على الأنساق الفكرية التي تسعى للوصول إلى نظرية كونية مجردة. وفي هذا الجمال والسحر اللذين يفرضان نفسيهما علينا يصرح بأن الأخلاق الحقيقية هي تجربة لإرادة الحياة داخل نفوسنا، فعند شوبنهور تحاول إرادة الحياة أن تصبح أخلاقية وذلك بإنكار العالم والحياة، وعند نيتشه بتكريس نفسها لتوكيد عميق للعالم والحياة.[195]

وخلاصة هذا إن التجادل الذي رسمه اشفيتسر داخل مذهب كمال الذات المعاصر يشتعل بين الأخلاق التي تنكر العالم والحياة، والأخلاق التي تؤكد العالم والحياة، أو بين الأخلاق التي نادى بها شوبنهور والأخلاق التي نادى بها نيتشه، لكن الأخلاق التي تؤلف بين إنكار العالم والحياة وتأكيدهما لا مجال لها هنا، ويرجع السبب في هذا إلى أن اشفيتسر يعتبر مبدأه في احترام الحياة هو من ناحية يشتمل على إنكار العالم والحياة وتأكيدهما، ومن ناحية أخرى هو خلاصة الفكر الأوربي الذي تذوب فيه الأخلاق النفعية وأخلاق كمال الذات، فاقتصار اشفيتسر على وضع حدين فقط لا يعني أن الجدل في كمال الذات ليس مكتملاً وإنما يعني في نظره بكل تأكيد أنه يرشح نفسه ليمثل الحد الثالث

([193]) **Ibid** P: 165.
([194]) **Ibid** P: 165.
([195]) **Ibid** P: 165.

في كمال الذات المعاصر والحد الثالث أيضاً الذي يؤلف بين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الفردية.

إن أخلاق كمال الذات وجهت كل جهدها للحياة وانصرفت عن كل ما هو نظري مجرد، وأكدت على أهمية الطاقات الروحية والباطنة التي تشوب العلاقات الإنسانية فشوبنهور ونيتشه لم يعترفا إلا بكل ما هو أولي وكوني ونبذا الأخلاق العقلية، وعندهما تمضي الأخلاق في اتجاه كمال الذات وحده.

مبدأ احترام الحياة

وفي الفصل الذي خصصه اشفيتسر للحديث عن مشاكل الأخلاق ابتداءً من تاريخ الأخلاق وحتى الوقت الحاضر، فإنه قد انتهى إلى نتيجة مؤداها أن كل المبادئ الأخلاقية التي قدمت حتى الآن ليست مقنعة في رأيه فهي كما يرى لا يمكن أن تستخلص منها نتيجة دون أن تؤدي إما إلى مفارقة أو تفقد مضمونها الأخلاقي.

فمحاولة الفكر الكلاسيكي لتصور الأخلاق بوصفها صادرة عما هو لاذ عقلياً قد فشلت في الوصول إلى المبدأ الحقيقي في الأخلاق، وانتهت إلى استسلام ذو صبغة أخلاقية فحسب، وأخلاق الإخلاص في مذهب التضحية بالذات وإن بدأت مما هو أولي وجوهري في الأخلاق، فإن الفكر لا يقوم فيها بدور فعال، والمحاولة الأخيرة لا تبدأ مما هو أولي وجوهري في الأخلاق كما هو الحال في أخلاق الإخلاص. أنها تشتمل على ضرب من التجريد والمخاطرة، أنها أنفت من البدء من مضمون كلي في الأخلاق معترف به، كما فعل الاتجاه النفعي، ففي الأخلاق تندرج أخلاق كمال الذات السلبي، وهي التحرير باطناً من العالم [التسليم] كما توجد أخلاق كمال الذات الإيجابي وهي تهتم بالروابط المتبادلة بين الإنسان والإنسان وتندرج أخلاق المجتمع الأخلاقي.[196]

([196]) **Ibid** PP: 221 – 230.

ويعتبر اشفيتسر أن الخطأ الذي وقعت فيه أخلاق إخلاص الذات هو أنها محدودة للغاية، فمذهب المنفعة الاجتماعي يهتم فقط بعلاقة الإنسان بالإنسان وبالمجتمع الإنساني، بينما أخلاق كمال الذات من جهتها فهي كونية، إنها تهتم بعلاقة الإنسان بالعالم، وإذا أرادت أخلاق إخلاص الذات أن تتفق مع أخلاق كمال الذات، فينبغي إذن أن تصبح كليةً، وأن تدع الإخلاص أن يتوجه ليس فقط نحو الإنسان والمجتمع وإنما أيضاً إلى كل حياة مهما كانت في العالم.(197)

أما بالنسبة لأخلاق كمال الذات فإن اشفيتسر يرى أنها لكي تتحد مع أخلاق إخلاص الذات، فلابد أن تصبح كونية بطريقة صحيحة ويرى أن هذه الأخلاق من حيث جوهرها فهي كونية حقاً، والسبب في نظره أن كمال الذات ليس إلا قيام علاقة حقيقية بين الإنسان وبين "الموجود" القائم فيه وخارجه، إنه يسعي ليوجه علاقته الخارجية "الموجود " إلى إخلاص روحي باطني، تاركاً علاقته السلبية والإيجابية مع الأشياء تتحدد بهذا الإخلاص.

ويرى أنه يمكن لأخلاق كمال الذات وأخلاق الإخلاص أن تنفذ كل منهما في الأخرى، وأن يصبحا كونيين في فلسفة للطبيعة تترك العالم كما هو، وعلى هذا فليس لهما إلا أن يلتقيا في فكرة ترضى قوانين التفكير في كل ناحية و قوانين الإخلاص الحي للموجود الحي، وفي هذه الفكرة يجتمع كمال الذات السلبي والإيجابي في اتفاق متبادل وإتحاد تام ويفهم كل منهما الآخر على أنه تعقل متعمق لنفس الدافع الباطن، فإذا ما أصبحا شيئاً واحداً ولم يعودا في حاجه إلى إجهاد نفسيهما في تأسيس الأخلاق الكاملة القائمة في العالم على أساس التحرر من الدنيا ولهذا تبلغ الأخلاق تمامها بطريقة آلية. (198)

ويرى أن جوهر الوجود essence of being والمطلق وروح العالم وما شابه ذلك من تعبيرات لا تدل على شيء فعلي، بل على إدراك

---

(197) **Ibid** P: 232.
(198) **Ibid** P: 232 – 243.

مجردات، ولهذا فإنها أيضاً تكون مستحيلة بصورة مطلقة للعقل. ويرى اشفيتسر كذلك أنه يتم التسليم للإغراء على نحوين، أحدهما عام والآخر خاص.

فالفكر الذي يستخدم التجريدات والرموز التي شأنها اللغة يجب ألا يكون له من التداول أكثر من أن يكون تمثيلاً للأشياء على نحو موجز بدلاً من تقديمها بكل تفاصيلها، لكن يأتي وقت يعمل فيه الفكر في هذه التجريدات والرموز كأنها تمثل شيئاً يوجد فعلاً، وذلك هو الإغراء العام.

أما بالنسبة للإغراء الخاص فإن اشفيتسر يرى أنه يعبر عن إخلاص ذات الإنسان للوجود اللامتناهي بمساعدة التجريدات والرموز على نحو بسيط بين، وذلك بالدخول في علاقة مع مجموع الوجود أي مع جوهره الروحي.(199) هذا هو موقف اشفيتسر وثورته على الأنساق الفلسفية النظرية المجردة وتأكيده على العناصر الأولية الأصيلة. والآن ينبغي أن نبحث في الطبيعة الأساسية التي يشيد عليها أخلاق احترام الحياة.

ما احترام الحياة؟ وكيف ينشأ فينا؟ هذا هو التساؤل الذي استهل به اشفيتسر حديث عن أخلاق احترام الحياة، ويجيب عن هذا التساؤل بأننا لو أدركنا أنفسنا بوضوح وعلاقتنا مع العالم فإننا سندرك الأسلوب الذي تسير عليه عناصر الإدراك العديدة في الشعور والحالة البدائية، وأن نستمر في إثراء عناصر الشعور، وتبعاً لذلك فإن اشفيتسر يرى أننا من خلال هذا الطريق وحده يمكن الوصول إلى نظرة عقلية في العالم.(200) فالمضمون الحقيقي لاحترام الحياة يتألف من العلاقة الروحية بيننا وبين العالم الحقيقي، وهذا معناه قيام علاقة تضرب بجذورها في تصوف الواقع وليس التصوف النظري المجرد.

([199]) **Ibid** P: 241.

([200]) Schweitzer pilgrimage to humanity , Translated by walter E. stuermann [university of Tulsa wisdom Library] P: 86.

ولنتساءل الآن ما هي الأخلاق عند اشفيتسر؟ يعرف اشفيتسر الأخلاق "بأنها إخلاص للحياة يوحي به احترام الحياة".[201] ومن الخطأ الاعتقاد بأن الأخلاق تقتصر على عنصر التضحية بالذات وحسب، وإنما المعنى الذي يشير إليه اشفيتسر يشتمل على إخلاص الذات المتجه نحو الحياة والارتقاء بها، ويشتمل أيضاً على كمال الذات الذي يتوجه روحياً إلى كلية الموجود الواقعي الحي، وبهذا يكون الإخلاص للحياة ظاهراً وباطناً، ظاهراً عن طريق إخلاص الذات للحياة وباطناً عن طريق كمال الذات.

وعن المبدأ الحقيقي الذي اكتشفه أشفيتسر في الطبيعة الإنسانية يقول " إن الحقيقة الذاتية للشعور الإنساني تقرر أنني حياة تريد الحياة وسط حياة تريد الحياة ".[202]

"I,M. life which wills to live, in the midst of life which to life"

ولو أننا حللنا هذا المبدأ فسنجد أن اشفيتسر يقودنا من خلاله إلى العناصر الأولى في الطبيعة الإنسانية، إنه يكشف عن الإحساسات والمشاعر والعواطف، إن هذا المبدأ يعبر عن ازدراء أشفيتسر للتفكير النظري الخالص، ومعنى أني حياة هو أني لابد وأن أهتم بقضايا الواقع الذي أعيش فيه وأتفاعل معه بل وأريده باستمرار.

وإذا تعمقنا في مبدأ أشفيتسر، وحللناه تحليلاً دقيقاً، فلن نصل إلا إلى أخلاق إخلاص الذات، وأخلاق كمال الذات، فمبدأ إخلاص الذات يتحقق في السعي بالتضحية للمحافظة على الحياة، وكمال الذات هو عبارة عن علاقة روحية تقوم داخل الإنسان وتتجه نحو الموجود الحي،

([201]) Schweitzer – **Civilization and Ethics** P 248.
([202]) Schweitzer – **Pilgrimage to humanity** P: 86.

فالإنسان هو عبارة عن جزء من الموجود اللامتناهي الذي يبدو على هيئة ظواهر.

يقول اشفيتسر "وكما أن في إرادتي للحياة نزوعاً إلى حياة أوسع وإلى الاحترام الخفي لإرادة الحياة التي نسميها لذة، مع خوف الفناء وانتقاص مستمر لإرادة حياة نسميه ألم، فكذلك الحال في إرادة الحياة من حولنا سواء استطاعت أن تعبر عن نفسها أمامي أو بقيت صماء ".[203] فاللذة الحقيقية هي تلك اللذة التي تصدر عن تمجيد الإنسان لكل حياة، والألم هو ذلك الألم الذي يصدر عن خوف الفناء وانتقاص هذه الحياة، هذا هو الإخلاص لسائر مظاهر الحياة.

إن احترام الحياة كما يراه اشفيتسر ما دام ينبثق من الدافع الباطن فإنه لا يحتاج إلى وضع إجابة عن السؤال عن معنى عمل الإنسان للمحافظة على الحياة والسمو بها وترقيتها في مجموع الأحداث التي تقع في مجرى الطبيعة، وهو لا يدع نفسه يضل السبيل عن طريق تقدير أن المحافظة على الحياة وكمالها ليس جديراً بالاعتبار إلى جانب التحطيم الهائل المستمر للحياة الذي يقع في كل لحظة بفعل القوى الطبيعية. [204] فاحترام الحياة في أصله يرجع إلى الدافع الباطن للمحافظة على الحياة وكمالها. فأوليته وكونيته تكمن في العودة إلى الطبيعة الحية، وفي هذه النظرة يتضح التفاعل والتأثير المتبادل بين التعاطف مع سائر الكائنات الحية وبين الفكر الذي يرتقي بهذا التعاطف إلى ما بعد كل غريزة. فاحترام الحياة كما يقول اشفيتسر "إذا دخل في فكر الإنسان لم يفارقه أبداً، حيث يرتبط به التعاطف والحب وكل ألوان الحماسة الثمينة".[205]

ويرى اشفيتسر أن احترام الحياة يقدم لنا المبدأ الأساسي في الأخلاق، ويقصد به أن الخير هو المحافظة على الحياة وتشجيعها، وأن الشر هو تحطيمها أو الوقوف في وجهها. فالمبدأ الأساسي في الأخلاق

([203]) **Ibid** P: 87.
([204]) Schweitzer – **Civilization and Ethics** PP: 249.
([205]) **Ibid** P**:** 248.

من وجهة نظره يهتم بالإخلاص، حيث أن الخير هو أن يضحي الإنسان في سبيل كل حياة وأن يحافظ عليها في كل مكان، والشر هو تحطيمها والقضاء عليها.[206]

ويقرر اشفيتسر أن الخطأ الكبير الذي وقعت فيه الأخلاق المعتادة هو أنها ضلت الطريق عندما اهتمت بالعلاقة بين الإنسان والإنسان، ولم تهتم بعلاقة الإنسان بالعالم وبكل حياة تقع في متناوله، فالإنسان يصبح أخلاقياً حينما تكون الحياة عنده كلاً أي تشتمل على حياة النبات والحيوان واعتبارها كحياة الإنسان سواء بسواء، ولكن لا يكون أخلاقياً إلا بمعاونة كل حياة تحيط به.[207] وإن إرادة الحياة في الإنسان كما يصفها اشفيتسر تتميز بأنها ذات طابع فريد، ويمكن ملاحظة تفردها حين تشعر بنفسها بوصفها مختلفة عن سائر مظاهرها، فهي تسعى دائماً للكمال.[208] "إن العالم دراما مأسوية، دراما إرادة الحياة وهي منقسمة على نفسها، فكل موجود إنما يشق طريقه على حساب غيره، وأحدهما يقضي على الآخر. وإرادة حياة تبذل إرادتها ضد إرادة حياة أخرى دون أن تعلم بها، إن فيها نزوعاً إلى الوحدة مع ذاتها وإلى أن تصبح كلية".[209]

وللخلاص من حالة المأساة هذه في العالم يقدم اشفيتسر حلاً يتمثل في أن إرادة الحياة عند الإنسان تفصح عن ذاتها كإرادة حياة تريد أن تكون هي وإرادة حياة أخرى شيئاً واحداً، ولو أن الإنسان أنقذ حشرة من الغرق في مستنقع، فإن الحياة تكون قد أخلصت للحياة، حيث أن إرادتنا للحياة المتناهية تعاني الاتحاد مع الإرادة اللامتناهية التي تتحدد فيها كل حياة.

([206]) Schweitzer – **Pilgrimage to humanity** P: 87.
([207]) **Ibid** PP: 87 – 88 .
([208])Schweitzer – **Civilization and Ethics** P: 249.
([209]**) Ibid** P: 249.

وخلاصة هذا أن المبدأ الأساسي في الأخلاق يعبر عن النزعة العاطفية المفرطة التي سيطرت على اشفيتسر، فهي ثورة على الأنساق الفكرية المجردة، وهذا واضح من اهتمامه بالحياة في أدق صورها والتعاطف معها. إن اشفيتسر يسعى إلى التوحيد بين إرادتنا للحياة وإرادة حياة أخرى بحيث تصبح شيئاً واحداً، إنه بهذا يبدأ بما هو أولي وجوهري في الأخلاق.

والتفكير الذي يؤكد اشفيتسر على أهميته ينبغي أن يكون كونياً صوفياً، أي أن إخلاص الذات ينبغي أن يكون فعلاً يتجه إلى كل ما هو حي، والفكر يجب أن يدرك كل إخلاص ذاتي يحكم الأخلاق على أنه مظهر لعلاقة روحية باطنية مع العالم.[210]

ولننظر الآن في مسألة التسليم في أخلاق احترام الحياة، يقول اشفيتسر " إن الأخلاق احترام لإرادة الحياة في ذاتي وخارجها، فمن الأول يصدر التأكيد الراسخ للحياة القائم على التسليم".[211] إن التسليم هنا ليس سلبياً يجعل الإنسان أسير ذاته، كما هو الحال في الفكر الكلاسيكي، حيث انتهت اللذة على يد الأبيقورية إلى لذة الخلو من كل لذة، وبهذا رست الأخلاق القديمة على شاطئ التسليم، بينما التسليم الذي يتحدث عنه اشفيتسر هو تسليم إيجابي يؤكد العالم والحياة ويهتدي بالتأمل الواعي العميق في معنى الحياة والعالم.

ويقرر اشفيتسر أن إدراكنا لإرادتنا للحياة إنما يدل على أنها شيء لديه تجربة عن ذاته، وهذه التجربة الذاتية أمر رائع وذات قيمة، إن التسليم هو سبيلنا الذي نصل من خلاله إلى الأخلاق. فمن يكد ويجاهد في إخلاص شديد لإرادته للحياة، ويعاني تحرراً باطناً من الأحداث الخارجية هو ذلك الذي يستطيع أن يضع نفسه باستمرار في خدمة حياة الغير. وثمة كفاح للتحرر من الذات ينشأ إلى جانب التحرر من مقادير الحياة عن احترامي لإرادتي للحياة، والمحافظة العملية على الذات لا

([210]) **Ibid** P: 244.
([211]) **Ibid** P: 251.

يمكن أن تمارس فقط في مواجهة ما يحدث لنا، وإنما أيضاً بالنسبة للطريقة التي نهتم على أساسها بالعالم، وعلى ذلك فأخلاق الصدق مع الذات تتحول دون شعور إلى أخلاق الإخلاص للغير.[212]

يقول اشفيتسر "إن احترام الحياة الذي أضفته على وجودي، واحترام الحياة يجعلني في حال إخلاصي لوجود ينفذ كل منهما في الآخر".[213]

ويرى اشفيتسر أيضاً أن أخلاق احترام الحياة ترى الخير كله في المحافظة على الحياة والرقي بها، وتر الشر في تحطيم الحياة وإيذائها، إنها تحاول أن تتواءم مع واقع الإنسان ولا تهدف إلى القضاء على كل الصراعات الخلقية، فهي تدفع الإنسان إلى أن يقرر في كل حالة إلى أي مدى يظل أخلاقياً وإلى أي مدى يمكنه أن يخضع نفسه لضرورة تحطيم الحياة وإيذائها. فهذا الموقف لا يتم بطريق التعليم وإنما بالاستماع إلى صوت أخلاق احترام الحياة، وبسيطرة الرغبة في المحافظة على الحياة والرقي وبزيادة المثابرة على مقاومة ضرورة تحطيم الحياة وإيذائها.

أما بالنسبة لعلاقتنا مع جميع الناس، فإن أخلاق احترام الحياة تحملنا مسئولية عظيمة، إنها هنا لا تقدم لنا قواعد عن المدى المسموح به في المحافظة على النفس، وتطالبنا ببحث تلك المهمة مع أخلاق إخلاص الذات المطلقة وأن أقرر وفقاً للمسئولية التي أشعر بها كم من ممتلكاتي وحقوقي وحياتي وسعادتي ووقتي وراحتي ينبغي أن أجعله للآخرين وكم احتفظ به لنفسي.[214] ويقول اشفيتسر أيضاً "حينما نؤذي أدنى نوع من أنواع الحياة فيجب علينا أن نفكر بوعي في هذا الإيذاء

([212]) **Ibid** P: 251 – 252 .
([213]) **Ibid** P: 252.
([214]) **Ibid** P: 253 – 258 .

ونتبين ما إذا كان ذلك لا مفر منه، إذ يجب علينا ألا نتجاوز الحد وألا نتجاوز ما لا سبيل إلى تجاوزه حتى ولو كان أمراً يسيراً.[215]

إن الدافع الباطن إلى احترام الحياة يدفع الإنسان إلى الإخلاص، هذه الصورة التي يتضح عليها هذا الدافع تتميز بأنها كلية، أي أنها تشمل كل الحياة وعلى هذا الأساس فإن احترام الحياة هو أيضاً مبدأ كلي يقودنا باستمرار إلى التأمل والتفكير وتعقل العلاقة الضرورية بين الإنسان والحياة. فكما يرى اشفيتسر أنه ينبغي على كل إنسان أن يفكر في الفعل الذي يقوم به قبل تحطيم الحياة أو القضاء عليها.

يقول اشفيتسر " والفلاح الذي حش آلاف الأزهار علفاً لحيواناته، يجب أن يحذر عند عودته لمنزله أن يقطع زهرة واحدة على سبيل التسلية، لأنه بذلك يكون مذنباً في حق الحياة دون أن تجبره الظروف على ذلك".[216] فهذا هو احترام الحياة الذي يطالبنا فيه اشفيتسر بالمحافظة على الطبيعة الحية وعدم تخريب الأشياء الجميلة، وهذه دعوة إلى كل إنسان بإخلاص ذاته للحياة على وجه العموم، إن احترام الحياة لا يتوقف عند الإخلاص الذاتي وإنما يشمل كذلك كمال الذات، ولبيان ذلك نجد إخلاص الذات وكمال الذات يتجهان إلى الموجود الواقعي الذي يبدو على صورة ظواهر.

ومثال آخر يقول فيه اشفيتسر "والذين يجرون تجارب وعمليات أو يستعملون عقاقير للتجريب في الحيوان، أن يحقنوها بالجراثيم، للإفادة من نتائج ذلك في الإنسان ينبغي عليهم ألا يسكتوا بتبكيت ضمائرهم بأن يقولوا أن هذه العمليات القاسية تستهدف نتائج مفيدة، وعليهم أن ينظروا في كل حالة على حده هل هناك ضرورة لتحميل الحيوان هذه التضحية

(215) **Ibid** P: 256.
(216) **Ibid** P:256.

في سبيل بني الإنسان ويجب عليهم أن يبذلوا ما في وسعهم من عناية ليخففوا الآلام المفروضة قدر المستطاع". [217]

فاحترام الحياة لا يتوقف عند الأمور العادية في المعاملات بين الناس بعضهم البعض، أو بينهم وبين الحياة بما هي حياة، إنه يتوغل إلى أفاق دقيقة ومجالات ربما يظن أصحابها أنها ليست ضرورية، وعلى هذا فإن اشفيتسر يجعل الإخلاص يتخطى حدود الإنسان ويكون اشفيتسر بذلك قد ألغى جميع الفوارق والحدود بين الإنسان والحيوان.

ويرى اشفيتسر أنه كم من أخطاء توجد في المعاهد العلمية حيث يعذب الحيوان لكي يتعرف عليه الطلاب، إن هذه الحقيقة نفسها وهي تعذيب الحيوان بغرض الدراسة والمعرفة قد أوجدت علاقة تضامن جديدة بين الحيوان والإنسان. ومن ثم ينشأ عندنا الدافع لفعل الخير للحيوان، فعندما أساعد حشرة تعذب فإنني أفي بجزء من دين الإنسان تجاه الحيوان، وفي كل مرة يرغم حيوان على خدمة الإنسان، ينبغي عليه الاهتمام بالآلام التي تعانيها الحيوانات، ويجب ألا يسمح الإنسان بوجود آلام ليس مسئولاً عنها، إذا كان يستطيع منعها على أي صورة، وينبغي ألا يسكت ضميره بحجة أنه يتدخل فيما لا يعنيه. ولا ينبغي لأحد أن يغلق عينيه عن الآلام التي يشيع ببصره عنها ويحسبها تميز موجودة، ولا يظن أحداً أن عبء مسئوليته عن هذا بسيط، فكلنا نشترك في الذنب حينما نرى الحيوانات تعامل معاملة سيئة، وحينما نراها عطشى أو تذبح بطريقة سيئة تؤدي إلى إيلامها، أو تتركها للعب الأطفال القاسي.[218]

تقييم

لقد تبين لنا من خلال هذا البحث التفصيلي لمبدأ احترام الحياة أن اشفيتسر لم يكن سوى مفكراً لاهوتياً يرى في المسيحية الخلاص من

([217]) **Ibid** P:256.
([218]) **Ibid** P:256. – **الترجمة** ص: 389 – 390.

كل الشرور والآثام التي تعانيها البشرية، ويرى أن إصلاح أحوال العالم لا يتم إلا بالعودة إلى الأخلاق المسيحية الحقة، إنه يشيد تصوره للحياة الخيرة السعيدة على أساس التوفيق والتأليف بين عناصر ثلاث وهي الدين والأخلاق والحضارة، والأخلاق لكي تكون إيجابية وفعالة حقاً، فلابد وأن تبني نظرتها الكونية على أساس الدين، فهو تبعاً لاشفيتسر المعين الحقيقي الذي لا ينضب أبداً، والحضارة لكي تتقدم وترتقي وتتطهر نهائياً من الشرور وألوان الشقاء فينبغي أن ترتد إلى الأخلاق.

إنه يسعى إلى إقامة مدينة الله على الأرض، شأنه في ذلك شأن غيره من الفلاسفة اللاهوتيين، ووجهة نظر اشفيتسر هذه هي ذاتها وجهة نظر أوغسطين ولا تختلف عنها كثيراً، فالتقدم عند هذا الأخير وغيره من المفكرين المسيحيين لم يكن سوى الحجيج إلى مدينة الله، والتحرر من شرور مدينة الأرض، التي يسودها الطموح والكبرياء الفارغ ـ والمنفعة وقضاء المآرب بعكس مدينة الله التي تتميز بالتضحية بالذات، والطاعة والتواضع. فمدينة الله عند أوغسطين تسعى إلى إعادة توطين الروحيات، فهي أبدية خالدة لا تعترف بغير محبة الله إلى حد بغض النفس.[219]

فثورة اشفيتسر على الأنساق النظرية ينطلق من افتقارها لمبدأ الإحسان، إنه يؤكد أن العصر الحديث بفضل المسيحية دعا إلى أخلاق نفعية اجتماعية، إن سعيه المتواصل الدءوب يتركز حول إقامة أخلاق مسيحية متفائلة تؤكد العالم والحياة عن أخلاق مسيحية متشائمة تنكرهما، والمعروف أن المسيحية لا تتميز بالفاعلية إلا في دعوتها للإحسان، إنها برغم ذلك أخلاق حماسة تبدو كأنها مركزة على نظرة متفائلة إلى العالم، تكون جزءاً من نظرة متشائمة إلى العالم، وفي هذا يقول اشفيتسر " وليس أمامنا شيء يمكن أن نعمله الآن إلا أن نمر بالتجربة النقدية وأن نفكر كأناس عصريين ينادون بنظرة تؤكد العالم والحياة، وأن ندع أخلاق المسيح تتحدث إلينا عبر نظرة متشائمة إلى العالم".[220] إن اشفيتسر لا

([219]) Lowith Karl – **Meaning in History** [chicage, Press 1949] P: 71.
([220]) Schweitzer – **Civilization and Ethics** P: 67.

يريد أن يضحي لروح العصر وما أحرزه من تقدم، ويضيف اشفيتسر لهذا أيضاً "إن النظرة إلى العالم التي يقول بها المسيح تقبل الأهداف التي تهدف إليها الحضارة الظاهرة، لأن هذه النظرة هي في أساسها متفائلة. لكنها تأثرت بفكرة انتظار نهاية العالم".(221)

"The world – view of Jesus ,because it is fundamentally optimistic, accepts the ends aimed at by out word civilization – Being, however, entangled in the expectation of the end of the world".

والجدير بالإشارة هنا أن اشفيتسر بذل كل ما في وسعه للتوفيق بين النظرة المتشائمة في الأخلاق المسيحية، والنظرة المتفائلة التي اتسمت بها روح العصر، فقدم مبدئه في احترام الحياة كنتيجة لهذا، إن هذا المبدأ يرتكز في حقيقة الأمر على مبدأ الإحسان والتضحية في سبيل الآخرين وإخلاص الذات للحياة برمتها فيقول في هذا الصدد " إن أخلاق احترام الحياة هي أخلاق المسيح".(222)

وفي أخلاق احترام الحياة توجد كل آمال ومنازع التقوى العميقة، بيد أن التقوى هذه لا تؤسس لها فلسفة متكاملة، وإنما تسلم نفسها لضرورة ترك كاتدرائيتها ناقصة البناء، إنها تتم المنبر فحسب، بيد أنه من فوق هذا المنبر تقيم التقوى قداساً حياً لا ينتهي.(223) وكل تقوى حية تفيض من احترام الحياة والاندفاع إلى مثل قائمة فيها، إن في احترام الحياة نقوم التقوى في أعمق صورها التي لم تندرج في تفسير العالم ولم تتخل عن الغايات المطلوبة.(224)

والحضارة عنده لا انفصال بينها وبين الأخلاق، فيحدد الحضارة ويعرفها بقوله " إن الحضارة هي التقدم الروحي والمادي

---

(221) **Ibid** P: 29.
(222) Schweitzer – **Pilgrimage to humanity** P: 87.
(223) Schweitzer – **Civilization and Ethics** P: 87.
(224) **Ibid** P: 218.

للأفراد والحشود البشرية". [Mass].(225) وفي الفصل الأخير من كتابه الحضارة والأخلاق يعالج العلاقة بين أخلاق احترام الحياة والحضارة، فيقرر أن الحضارة هي عبارة عن التقدم في الاكتشاف والاختراع، وفي تنظيمات المجتمع الإنساني، بحيث تسعى كلها إلى الكمال الروحي وهو الهدف النهائي الحقيقي للحضارة وإقامة جذوره على وجودنا الحقيقي.(226)

إن الحضارة في طور نشأتها تشتمل في داخلها على قليل من القواعد الخلقية، فهذه القواعد برغم ضآلتها تتميز بتأثيرها الحيوي، والقضية الأساسية التي يهتم بها اشفيتسر تقوم على فرض علمي وهو أن انهيار القيم الخلقية أو ضياعها يقود بالضرورة إلى انهيار الحضارة، والعامل الأخلاقي هو الينبوع الأصيل لكل حضارة شامخة، وعلى هذا فبحث اشفيتسر ينصب حول مقارنة القيم الخلقية لكل إنسان صاحب حضارة ولو كان إنساناً منعزلاً عن العالم في الدين والفلسفة والقوانين الاقتصادية والسياسية.(227)

النتائج

أولاً: ازدراء اشفيتسر للمناهج النظرية والأنساق الفلسفية بكاملها، ومن ثم فإنه رفض كل النظريات الكونية في الأخلاق التي تنشأ عن التفكير المجرد، والسبب قي هذا يرجع إلى مسيحيته، فالفكر النظري المجرد لا يخرج الإنسان خارج ذاته، ومن ثم فلا مجال لمبدأ الإحسان، وهو مبدأ أصيل في المسيحية.

---

(225) Schweitzer – **The Deasy and the Restoration of Civilization** translated by C. t. [Champion fonion 1931]P: 40.
(226)] Scheizter – **Civilization and Ethics** P: 270.

(227) Sorokin pitirim – **Modern Historical and Social Philosophy** [Dover New York 1963] PP: 266 – 269**.**

ثانياً: إن معيار الحقيقة ومقياسها في أي فكرة هي مدى اهتمامها بالحياة واتصالها بها، ومن هنا قام أشفيتسر يندد بالفلسفات الميتافيزيقية ويحط من قدرها ويعلن الحرب عليها دون استثناء لا سيما في القرن السابع عشر عند ديكارت وأتباعه الذين محوها من خريطة الفكر ونحوها جانباً وتحدثوا عن موضوعات ميتافيزيقية عديمة الجدوى ليس فيها مكاناً للوجود الواقعي الحي الذي يتبدى على صورة ظواهر. إن الفلسفة قد أصيبت بانتكاسة شديدة حين شطر ديكارت العالم إلى موضوعات فكر وموضوعات امتداد، وترك للفلاسفة من بعده علاج مشكلة العلاقة بينهما. فكانط وفشته اتبع سبيل ديكارت، فلم تأخذ الحياة عندهما أيضاً تمام مكانتهما، ولم تهتم الفلسفة فيه عندهما بالعالم الحقيقي، عالم الحياة بما هي حياة، إن اشفيتسر لم يكن يرى في تاريخ الأخلاق كله مفكراً ممتازاً يمتاز بقوة الملاحظة وعبقرية بارعة سوى "جوته" لاحترامه لواقع الطبيعة أو الطبيعة الواقعية، إنها جديرة بالتقدير والاهتمام، ويعلن اشفيتسر عن انحيازه وتعاطفه مع "جوته"، انحياز إليه في رفضه للمذهب العقلي وتعاطفه معه في احترامه للطبيعة الحقيقية والحياة الفريدة حولنا.

ثالثاً: ويمتد النقد باشفيتسر إلى نقده للمبدأ الديكارتي الذي يعمم عليه مذهبه وهو المبدأ القائل "أنا أفكر إذن أنا موجود" إنه مبدأ مجرد ضل سبيله إلى الواقع وبدلاً من الخوض في الميتافيزيقا ومشكلاتها، وبدلاً من العالم التأملي والمبادئ السامية كانت الحياة الطبيعية التي نشعر بها وندركها في كل لحظة من لحظات التأمل هي وحدها الجديرة بالاهتمام والاحترام. فاعتنق اشفيتسر مبدءاً سيطر على عقله وهو "أنا حياة تريد الحياة وسط حياة تريد الحياة" إن هذا المبدأ يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك، إن اشفيتسر مستغرق في الفلسفة الحيوية وموقفه هذا انعكاس لتلك الفلسفة، إنه يحكم على الفلسفات السابقة من خلال عصره ومسيحيته والشروط التي وضعها لهذا المبدأ تؤيد ذلك، فمبدئه هذا مبدأ مسيحي من الطراز الأول، فالمسيحية تتجلى ها هنا في احترام الحياة، إنه يطالب كل إنسان منا بأن يعمل في الحياة ومن أجل الحياة وأن يؤثر الصالح العام والخير المشترك على مصلحته الخاصة [إن من يفقد حياته

يجدها] إنه ببرهن على ذلك بشتى الفكر، إنها المسيحية التي تنطبع في قلبه وعقله وتطغى عليه وعباراته كثيرة في هذا الصدد فهو يصر على القول بأن المسيحية لا تهتم فقط بالعالم الأخروي مما يؤدي إلى الفرار من الدنيا والحياة والشعور بأننا مسافرون دائماً.

رابعاً: لقد قدم اشفيتسر صورة جدلية استعر فيها الصراع بين مذهب المنفعة ومذهب كمال الذات، بين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الشخصية، أو بين الحماسة والتسليم، إن اشفيتسر يسعى إلى التأليف والتركيب بين هذين النقيضين فيعرج من كمال الذات الإيجابي إلى أخلاق المجتمع الأخلاقي، إنه يريد أن يقضي على كل تناقض في مبدأ مطلق، وهذا يتطلب أن تصبح أخلاق إخلاص الذات كلية بأن تتسع بحيث تشمل الحياة بكاملها ولا تقتصر على إخلاص الإنسان للإنسان والمجتمع الإنساني، ومن جهة أخلاق كمال الذات وهي كلية والخطأ فيها إنما يأتي من اتجاهها إلى كلية الموجود المحض وليس الوجود الواقعي، هنا يمكن أن ينتهي التناقض ويزول في مبدأ احترام الحياة وهو المطلق الذي تذوب فيه النقائض جميعاً.

خامساً: وبالنظر إلى الجدل فإنه يتوغل في جوف مذهب المنفعة نفسه، فحده الأول استنباط الإيثار من الأثرة الطبيعية. وحده الثاني الذي ينفيه هو أن يفرض الإيثار سلطانه على الأفراد عن طريق المجتمع. أما حده الثالث نفي النفي هو النظر إلى الإيثار كخصلة طبيعية في الإنسان يوجد إلى جانب الأثرة، وفي القرن التاسع عشر حدثت نفس هذه العملية الجدلية بهذه الصورة نفسها مع تغيير حدث نتيجة للفكر البيولوجي.

سادساً: وتوجد أيضاً حركة جدلية تعمل عملها داخل مذهب كمال الذات، إن الأخلاق سعي للكمال وإن الطبيعة الجميلة طبعته في قلوبنا، فكمال الذات هو الذي يكون مضمون الأخلاق وجوهرها، أما الصالح العام والخير المشترك هو صورتها، وعند هؤلاء تتميز الأخلاق بطابعها المطلق، وينتقل الجدل في القرن الثامن عشر في مذهب كمال الذات في ثلاثة مقامات حسب ترتيب اشفيتسر، الحد الأول ويمثله كانط،

فيهتم بكمال الذات الإيجابي، وأما سعيه للصالح المشترك فهو نادر جداً، والحد الثاني هو كمال الذات عند اسينوزا، والذي أدى به إلى التحرر باطناً من العالم [التسليم] فالإنسان يفني روحياً في المطلق وأما الحد الثالث فيمثله فشته، حيث يؤلف بين كانط واسبينوزا إنه الفناء في المطلق عن طريق الفعل إنه هو الذي قال بالفاعلية المطلقة، أما في القرن التاسع عشر فإن مذهب كمال الذات يبدأ بما هو أولي فبدلاً من إرادة الفعل عند فشته توجد إرادة الحياة، فعند شوبنهور تتجه إرادة الحياة إلى إنكار العالم والحياة، وعند نتشه بالاتجاه إلى تأكيدهما.

الفصل السادس

المغالطة الطبيعية في فلسفة الأخلاق عند بورتر

مقدمة

اتخذت الأخلاقيات الحديثة أنساقاً من القيم المستمدة من الوقائع الفعلية في العالم المادي. وهذا راجع في أساسه إلى عدم تمييزها بين العالم المادي وبين العالم اللامادي أي "عالم القيم والأخلاق". وهذه العملية تعرف اصطلاحاً بالمغالطة الطبيعية.

فالانتكاسة التي منيت بها الأخلاقيات الحديثة ترجع في أساسها كما لاحظ بورتر إلى المغالطة الطبيعية من جهة والاستغراق في الذات من جهة أخرى أو بالأحرى اختلال العلاقة بين ما هو حق وما هو خير. ففي حين أخفقت نظرية اللذة وتحقيق الذات والنزعة الطبيعية في التوفيق والتأليف بين الحق والخير نهضت أخلاق الواجب والأخلاق الدينية بهذه العلاقة بحيث أصبح ما هو حق تعريفاً لما هو خير.

فلسفة الخير

تتوقف فلسفة الخير في أساسها على تجنب كل السبل التي تقود إلى المغالطة الطبيعية، والمغالطة الطبيعية تعني في أساسها اشتقاق القيم من الوقائع. وللإفلات من هذا المصير الذي انحدرت إليه كثير من نظريات الأخلاق ينبغي إتباع قواعد المعقولية من جهة، وإيجاد تفاهم وانسجام بين الحق والخير من جهة أخرى، ومن ثم يتعين علينا بحث هذين العنصرين بحثاً دقيقاً.

أولاً : الأخلاق وقواعد المعقولية :

1- الأخلاق: وعلى العكس من العالم الذي يطبق المنهج العلمي الصارم على الوقائع الإمبريقية، فإن الكتاب في مجال الأخلاق ينبغي

أن يدافعوا عن قضيتهم بناءً على الأسس العقلية التي لا يمكن أن يبرهن عليها بصورة مطلقة. وعلاوة على ذلك، فحتى بالرغم من كون طريقتهم منظمة ومنضبطة، فإنها لا يمكن أن يتولد عنها استنتاج دقيق بسبب طبيعة التعقيد المادي. فالأخلاق تتعامل مع قضايا الحق والخطأ ومع قيم ومعايير السلوك، والحقوق والمسئولية، المدح، واللوم، العدالة والالتزام، الاستحسان والإدانة، الواجب والإنصاف. وفي الواقع فإن مثل هذه المادة سوف لا تضفي على ذاتها المعالجة المضبوطة، وبعض الناس يتساءلون عما إذا كان من الممكن أن تستمد مطلقاً إجابات موثوقة من تساؤلات أخلاقية. بل لم يعرفوا كيف أن تبرير الأحكام الأخلاقية لم يكن بنفس الطريقة باعتباره أحكام أخلاقية معروفة لا يمكن أن تبرر.(228) وبالنظر إلى الاختلاف الجوهري بين ميدان المنهج العلمي الصارم وميدان عمل الأخلاق فسنجد أن أي محاولة من جانب الأخلاقيين لاشتقاق القيم من الوقائع الفعلية أو تطبيق المنهج العلمي على قضايا الأخلاق ستؤدي بالضرورة إلى الوقوع في المغالطة الطبيعية.

إن علماء الأخلاق يستخدمون عادة معيار المعقولية حيث أن هذا الموقف الذي يكون أكثر اتفاقاً مع العقل يحكم عليه أنه صحيح. وإن الاستدلال الصحيح من الناحية العقلية قد لا يكون حقيقياً ولكنه على الأرجح يكون حقيقياً بصفة خاصة إذا كنا حريصين على تأسيس صدق المقدمات.(229) فمعيار المعقولية هو أساس أي نظرية متينة في الأخلاق. وإن الانحراف عن إتباع معيار المعقولية سيعرض بالضرورة النظرية الأخلاقية إلى الوقوع في المغالطة الطبيعية.

وبمزيد من التخصيص، فإن معيار المعقولية يتضمن ثلاث معايير أساسية للنظرية الأخلاقية التي ستعتبر جديرة بالثقة فإنها ينبغي [1] أن تكون متوافقة مع نفسها ومع النظر إلى تطبيقاتها، [2] وأن تأخذ

---

(228) Porter Burton Frederik, **The Voice Of Reason** – [Oxford University Press US , 2001. P : 316.] available From http. / / WWW. books. Google , Com –[accessed 27 July 2006].
(229) **ibid** P : 316.

في الحسبان الدليل المناسب وألا تعارض ذلك الدليل، و [3] وأن تزود بالتفسير الأكثر احتمالاً من التجربة الإنسانية. [230] وفيما يلي توضيح هذه المعايير الثلاث.

2ـ معايير المعقولية: تتكون المعقولية من ثلاث مستويات، الأول**:** وتنبعث فيه النظرية الأخلاقية الصحيحة انبعاثاً مستمراً وتزداد رفعة ورسوخاً بقدر بعدها عن التناقض، إن هذه النظرية تكتسب عظيم سلطانها أيضاً بقدر المحافظة على انسجامها وتطابقها مع نفسها [231]. وثاني هذه المستويات أو القواعد يتحتم فيها على المفكر الحديث أن يلتزم بنتائج التحليل النفسي عند وضع النظرية الأخلاقية وألا يحيد عنها بأن يضيع نفسه في ضرب من المجردات مثلما فعلت الفلسفات الإغريقية بصفة عامة وخصوصاً فلسفة أفلاطون في نظريته عن الفضيلة. فالعوامل النفسية لا تعير اهتماماً للعقل بل لم تعبأ بما تقوم به غير مكترثة في ذلك بما يحدث من نتائج.[232] والمستوى الثالث : تصبح فيه النظرية الأخلاقية أكثر دقة وتميزاً وأشد تماسكاً من غيرها حين تنصرف عن كل تفسير لا تؤيده الخبرة البشرية وأن تتجه إلى التفسير الأكثر احتمالاً للتجربة الإنسانية أعني لا توجد ضرورة للربط مثلاً بين ما يحدث في الكون من كوارث طبيعية وأوبئة وأمراض وبين الطابع الأخلاقي للشخص ؛ فلا سبيل للقول بأن الكون ينطوي على مبدأ القصاص بحيث يعاقب المذنبين ويثيب المستقيمين. [233] تلك هي معايير المعقولية التي

([230]) **Ibid** P : 316.

([231]) Porter B. F. **The Good Life Alternatives in ethics** [Collier Macmillan Publishers London 1980]. P : 3.

ـــ بورتر بيترون ـ **الحياة الكريمة** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود الجزء الأول ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993 ص: 11

([232]) **Ibid** : P: 4. ـــ الترجمة ص 13 ـــ .14

([233]) **Ibid** : P: 5 – 6. ـــ الترجمة ص: 14ـــ .15

تحفظ النظرية الأخلاقية من السقوط في المغالطة الطبيعية إنها المعايير التي أصر على تقديمها بورتر[*] واعتبرها أساس تكوين الأخلاق.

إن المعقولية كما حددها بورتر تناظر تلك النزعة الأمبريقية في مجال العلم، والأخلاق تتألق في العالم اللامادي، حيث أنها تختص بأحكام القيمة ومن ثم فلا شأن لها بالوقائع الفعلية في العالم المادي، وأنها تقوم على ـ التقييم والتشخيص. إذن العلوم الفيزيائية والاجتماعية لا شأن لها بعالم التقييم إنه مجال البحث الأخلاقي، والأخلاق من هذا المنطلق لا تعتد أساساً بالوقائع العملية في العالم، لأن أحكام القيمة لا تتأسس على معلومات فعلية، والأخلاق يمكن أن تسير إلى الوقائع عندما تستنتج متضمنات أية نظرية أو عندما تبين العلاقة بين السلوك الفعلي والسلوك المثالي ولكنها لا تستخدم الوقائع كأساس لأي نسق من القيم.[234] إن هذا التمييز بين ميدان الأخلاق وميدان العلم تمييز ضروري للغاية، إذ لابد لعالم الأخلاق أن يضعه نصب عينيه عند تأسيس نظريته الأخلاقية حتى لا يصطدم بالمغالطة الطبيعية أي اشتقاق القيم من الوقائع. وعلى هذا الأساس تختلف الأخلاق عن العلم اختلافاً جذرياً، فللعلم مجاله الخاص، وللأخلاق مجالها المستقل تماماً عن العلم.

والأخلاق التي تنسج لها أنساقاً من القيم على أساس نتائج علم النفس أو نظرية التطور ترتكب خطأً منطقياً لاستخلاصها نتائج تقييمية من مقدمات وصفية، وهذا ما يعرف اصطلاحاً باسم [المغالطة الطبيعية] Naturalistic Fallacy. فالمنطق ينص على أن نتيجة أية حجة استنباطية سليمة لا يمكن أن تتضمن شيئاً ليس موجوداً في المقدمات،

(*) بيرتون ف. بورتر هو مفكر إنجليزي وعالم أخلاق معاصر وأستاذ للفلسفة في كلية western new England. وهو مؤلف كتاب الحياة الكريمة : البدائل إلى الأخلاق [2000] فلسفة : أي نظرة أدبية وتصورية، [1998]، تأمل من أجل الحياة: أي أخلاق أساسية [1988]، فلسفة شخصية : نظرات في الحياة [1979]، الألوهية والأخلاقية [1968]، بالإضافة إلى المقالات العديدة في المجالات المختلفة.

Available from http. // WWW. Books. Google. Com.[Accessed 22 July 2006] .

ـ **الترجمة** ص 19 - 20.

([234]) **Ibid** PP : 8 – 9.

فليست المصلحة الذاتية أو الانتخاب الطبيعي في مقدورهما أن ينتجا أخلاقاً فعالة، وباختصار تذكرنا المغالطة الطبيعية بأنه لا علاقة بين ما يفعله الناس وبين ما ينبغي عليهم أن يفعلوه.[235] وبعبارة أخرى فإن المغالطة الطبيعية تعمل عملها داخل الأخلاق حين تخرج النظرية الأخلاقية عن قواعد المعقولية بأن تغرق نفسها في مجال العلم.

<u>ثانياً : استبعاد التناقض الذاتي :</u>

ذكر بورتر في كتابه The Voice Of Reason[*] إن أهم العناصر في التفكير الصحيح هو الاحتفاظ بالتجانس. فكل الأجزاء في الجدل ينبغي أن تكون في اتفاق منطقي، منحدرة معاً في طريقة منسقة،

([235]) A : **Ibid** PP : 9 – 14. ــ **الترجمة** ص: 20 ـ 26.

B: Weitz M. **Twentieth century philosophy : The Analytic tradition** [Collier – Macmillan Limited, London , 1968] PPP : 79 – 80 – 84.

(*) إن صوت العقل: أي أسس التفكير النقدي تتناول ثلاث ميادين أساسية وهي: الفكر واللغة، والتأمل المنظم، وأنماط البرهان. إنه يستخدم تفسيرات سهلة الوصول جداً ومجموعة من الأمثلة المشتقة من القضايا الاجتماعية والميادين الأكاديمية المختلفة، توضح كيف يؤسس وينتقد الطلاب والقراء الآخرين الحجج مستخدمين تقنيات التأمل الصحيح.

ويفحص صوت العقل ميدان العناصر التقليدية وأيضاً يكتشف أرضاً جديدة. فالقسم الأول من الكتاب يوضح العلاقة بين الفكر واللغة، مفسراً وظيفة الكلمات. ويناقش المعنى، والتصور، والغموض، والتعريف، وتمييز العناصر اللغوية التي يمكن أن تتولد عنها الأخطاء في التفكير. ويصف القسم التالي قواعد التأمل المنظم، ويفحص مثل هذه الموضوعات كحقيقة، وصلة، وكفاية ؛ المنطق الاستدلالي [مقولي، وافتراضي، ومطلق]؛ واستقراء [سبب، وتأثير، وتشابه، وتعميم، وفرضية]. وستة عشر مغالطة في التفكير تصف أيضاً من خلال الإيضاحات والتطبيقات الشاملة. ويعرض القسم الأخير من الكتاب الدراسة الفريدة بما يشكل البرهان في عدة مواضع مختلفة ـ متضمنة السياسة، والإعلان، والقانون، والقضايا الاجتماعية، بالإضافة إلى المجالات الأكاديمية للأدب، والعلم، والتاريخ، والأخلاق. ويصف المؤلف القواعد المختلفة للبرهان، مستعملاً مقالات بالأرقام الرئيسية في كل مجال كأمثلة.

والنص المثالي للفصول في التفكير النقدي والمنطق الصوري، والتأمل والكتابة، فإن صوت العقل يعرض ميزات تربوية عديدة تتضمن مجموعة كبيرة من الأمثلة ؛ أي المهام والتدريبات، وألغاز في كل من نقطة المنتصف وفي نهاية كل فصل ؛ الصور المتحركة والاقتباسات في كافة النواحي ؛ وتطبيقات عملية للمفاهيم النظرية. ويحتوي البرهان المدرب الشامل للإجابات في التمارين التي تظهر في كافة أنحاء النص.

Available from http. / / WWW. Books. Google. Com.[accessed 27 July 2006]

وأن تكون مترابطة الواحدة منها بالأخرى، وبطريقة مقلوبة، ولو قصدنا التناقض يكون الهدم بأن نفتقد المصداقية بأسرها. إن التفكير النقدي ربما يبدأ في الواقع بالإدراك أننا لا يمكننا أن نطالب بشيء ونطالب في نفس الوقت بضده. والواحد ينفي الآخر، وكذلك لكي تؤكد شيئاً هو أن تنكر ضده ؛ فالاثنان لا يمكن أن يكونا حقيقيين لأنهما صفتان متبادلتان.

فهذا المبدأ الأساسي للتأمل يسمى قانون عدم التناقض ـ قاعدة الفكر الأولى شكلها الفيلسوف الإغريقي القديم أرسطو. إنها تقرر أن القضية لا يمكن أن تكون مثبته ومنفية في نفس الوقت، لأن ذلك يجعل عدم الإحساس بعملية التفكير العقلي كلها. وقانون عدم التناقض هو تعبير عن الحس المشترك الأصلي وتأسيس التأمل في صورته الذاتية الأكثر وضوحاً.

وبالنسبة للفرض الملائم، فإننا يمكن تقسيم التناقضات إلى ثلاث أنواع: تناقضات في النظريات، وفي البيانات، وفي الأفكار. وبصورة واضحة فكل نوع يجب أن يحذف من فكرنا.[236]

ثالثاً: الحق والخير:

1 ـ الحق:

يقول بورتر إن "الحق يشير إلى الأفعال الصحيحة أخلاقياً، وتتمثل عادة في مصطلحات للقواعد المصنفة للسلوك"[237] وثمة مسألة ترتبط بمفهوم الحق وهي "الاستثناءات" exceptions. فيقرر بورتر أنه في ضوء الاستثناءات المتعددة للمبادئ التي ترد فوراً إلى الذهن يتضح أنه من الصعب الدفاع عن أي مبدأ والحكم بأنه حق. حيث توجد

([236]) Porter , **the voice of reason** , PP : 3 – 4.
([237]) Porter B. F. , **The Good Life**, P : 31
ـ بورتر ـ **الحياة الكريمة** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ الجزء الأول ص: 45.

مشكلات تتعلق بكل قيمة يمكن تصورها.[238] في هذه النظرية سنلاحظ أن بورتر لا يريد أن يضع قيماً عامة مطلقة كما فعل كانط حيث رفض هذا الأخير وجود استثناءات للمبادئ الأخلاقية على الإطلاق.

ولقد نشأت الصعوبات التي تأتينا من الزعم بأن الاستثناءات تقلب المبادئ. غير أنه بالإشارة إلى هذه الحقيقة فإن الاستثناءات تعزز المبادئ العامة. ومن ثم فوجود استثناءات كالأمانة والمحافظة على الحياة والحفاظ على الثقة..... الخ فإنها لا تلغي هذه المبادئ، ولكنها بالأحرى تعزز صحتها العامة وإذا جاءت الغلبة للحالات المعارضة على الحالات المؤيدة عندئذ سيتعين علينا بالطبع إعادة النظر في المبدأ العام، بيد أننا لا نفعل ذلك عندما تكون الأمثلة المعارضة قليلة العدد. وبالإضافة إلى ذلك، إذا اعتقد أن المبدأ قانون مطلق فإنه سيتعرض للهدم إن وجدت أية استثناءات له لأن الاستثناء يضعف القوانين أما إذا نظرنا إلى المبادئ على أنها قواعد عامة أو ما يسمى باللغة الاصطلاحية Prima Facie Obligations [واجبات واضحة] فإنها ستدعم أحقية المبادئ العامة[239]. ومن هنا يؤكد بورتر أن ميدان البحث الأخلاقي يختلف عن ميدان البحث في العلم، فالاستثناءات في ميدان العلم تضعف القانون العلمي، بينما الاستثناءات في مجال الأخلاق تعزز المبدأ العام، هذا ما استخلصه بورتر. وما أراد أن يثبت من خلاله إخفاق الأخلاق الكانطية التي ترفض وجود حالات استثنائية.

2 – الخير:

يقول بورتر " إن الخير يســـتخدم كمقابل للحق للدلالة على الأهداف الجديرة بالإتباع في الحياة، والغايات المرغوبة أخلاقياً للوجود التي يتطلع البشر إليها. ويشير اللفظ إلى المعنى الأساسي الذي

---

(238) **Ibid** : P : 32. – **الترجمة** ص .46

(239) **Ibid** : PP : 32 – 33. – **الترجمة** ص : 46 – .47

يوجد وراء الاختيارات الإنسانية، والسبب الأصلي للحياة أو الموت.[240] ويقول أيضاً أن " الخير ينطبق على الغايات والأهداف أو أغراض الوجود والأسباب الأساسية للعيش تبعاً لأساليب معينة ومعتقدات معينة للسلوك "[241] وعند بورتر أن فلسفة الخير فلسفة شاملة تستوعب في جوفها معاني كثيرة ومتعددة.

إنه يرى أن بعض الناس يرون في السعادة هدفاً للحياة وغاية قصوى تحفز أفعالهم. ويعتقد آخرون أن اللذة هي ما يجب السعي من أجله، باعتبار اللذة ممثلة للناحيتين الجسمانية والحسية في السعادة أكثر من تمثيلها للحالات الفكرية أو الروحية، وقد ينظر إلى تحقيق الشخص لذاته كمثل أعلى أو على أنه إقتداء بالطبيعة، أو على أنه أداء للواجب نحو الله أو البشر، أو بمعنى البلوغ بتجربة الوجود حدها الأقصى، فثمة إمكانيات لا تعد ولا تحصى، لا يلزم أن تجئ في صورة بدائل، حيث إن فلسفة الخير كما يرى بورتر تستطيع التأليف والتركيب بين عدة معاني في ذاتها، ويشترط أن لا يستبعد أي معنى منها المعاني الأخرى.[242] وخلاصة هذا أن بورتر يسعى إلى بناء فلسفة للخير تستوعب جميع المعاني المتعارضة، بيد أنه لم يبين كيف تقوم فلسفة الخير وكيف تترابط فيها العناصر المتنافرة، إنه يصور لنا صراعاً بين نظريات الحياة الخيرة دون أن يكون قادراً هو نفسه على حسم ذلك الصراع بأن يؤسس مذهباً شاملاً يضمن مزايا هذه النظريات المتصارعة.

([240]) **Ibid** : P : 44. **ــ الترجمة** ص 63.

([241]) **Ibid** : P : 26. **ــ الترجمة** ص 43.

([242]) **Ibid** : P 45. **ــ الترجمة** ص : 64.

نظريات الحياة الخيرة فى الفكر القديم

تتجلى الأخلاق القديمة في ثلاث صور رئيسية هي: نظرية تحقيق الذات، ونظرية اللذة، والنظرية الطبيعية "الترانسندنتالية". إن هذه النظريات التي نبتت في العصر القديم تتسم بأنها "غارقة في الذات" Self-indulgent by comparison ولما كانت هذه الذات هي محورها وهدفها الأساسي سواء من خلال تطوير الطبيعة الإنسانية أو من خلال العيش وفق الطبيعة فإنها أخفقت جميعاً في الوصول إلى العلاقة الصحيحة بين ما هو حق وما هو خير.[243] طبعاً هنا لا يتكلم بورتر عن المغالطة الطبيعية، ولكنه يريد أن يلفت انتباهنا إلى أن الأخلاقيات القديمة تمركزت حول الذات ولم تعر اهتماماً إلى المجتمع. وفي هذا الإطار تبرز مسيحية بورتر وهي التي تقوم على إنكار الذات والعمل من أجل الآخرين. وسنحاول الآن إلقاء الضوء على هذه النظريات

أولاً : نظرية تحقيق الذات فى الفكر القديم [أرسطو]

إن الخير عند أرسطو هو الشيء الوحيد الذي تهدف إليه جميع الأشياء، فالهدف الذي يشير إليه أرسطو هو الغاية القصوى لجميع الأفعال. وأما الخير فيعرفه بأنه الأوديمونيا Eudemonia وهو الوجود الحيوي الخير أو اكتفي بترجمتها إلى كلمة سعادة Happiness فالأوديمونيا تؤخذ على أنها الخير الأقصى [high test good] summum bonum الذي يستطيع الإنسان بلوغه. ويعتبر أرسطو أن إتباع العقل أقصى فعل يمكن للبشرية تحقيقه ويمثل أكمل تطوير للكائن البشري، إنه يرى أننا إذا تأملنا الأشياء الأبدية بتبصر فإن هذه الفعلة ستمثل خيراً في ذاتها [244] وطالما أننا نعتقد أن إدراك الحق والخطأ

---

(243) Porter B. F. **The Good Life** P : 190.
ــ بورتر **الحياة الكريمة** الجزء الثاني ص 97ـ 98

(244) **Ibid** P : 131 – 135. ــ **الترجمة** ص : 23 ـ 24.

يعتمد على معرفة الخير الأوحد في ذاته، وهو جوهر مفارق أو ترنسندنتالي في وجود غير مؤثر عن طريق محددات الحوادث الخاصة والمؤقتة، فإنه لا يمكن لنا اعتبار الأخلاق شيئاً آخر سوى أنها فرع من فروع الميتافيزيقا. فالفيلسوف الحق يستطيع معرفة أسباب السلوك "الحق" وعلته [245] فالأخلاق على هذا النحو تعتبر فرعاً من فروع الميتافيزيقا.

والنتيجة التي استخلصها بورتر من خلال بحثه في الأخلاق الأرسطية هي أن أرسطو بذل كل طاقاته في البحث في طبيعة الخير الأقصى للإنسان. ومن هنا فلا شأن له بما هو "حق" حيث أن الخير عنده يتحقق حين نتأمل الأشياء الأبدية. ومن هذه الناحية يصنف بورتر نظرية أرسطو ضمن نظريات تحقيق الذات.

ثانياً: نظرية اللذة في العصر القديم "القورينائية والأبيقورية":

ويقودنا بورتر بعد هذا إلى البحث عن اللذة قديماً عند القورينائيين والأبيقوريين فيرى أن الفكر القديم قد نشط في البحث عن اللذة الفردية وبالذات في صورتيها القورينائية والأبيقورية فاهتمت الأولى بالبحث عن اللذة الحسية بينما اهتمت الثانية بالبحث عن اللذة العقلية، فالقورينائية تطلق طاقاتها في السعي نحو اللذة الفيزيائية التي تمتاز بالقصر والمباشرة والفورية والشدة، ولكنها تريدها لنفسها، أما الأبيقورية فإنها تبحث عن السعادة العقلية التي تمتد في الحياة بكاملها، وأن تمتاز بالسكينة ولكنها تريدها لنفسها أيضاً، فلا القورينائية أو الأبيقورية تهتمان بأن تمتد اللذة أو السعادة إلى الآخرين. فليس هناك مجال للاهتمام بالإيثار أو الإنسانية، إنهما لا يتبعان أية أخلاق جماعية.[246] ومن هنا ينصب اهتمام القورينائية والأبيقورية حول اللذة،

([245]) Guthric W.K. **The Greek philosophers from theles to Aristotle**
[Published as a University paperback , 1981] PP : 149 – 150**.**
([246]) Porter B. F. **The Good Life** P : 103.
ـ بورتر ـ **الحياة الكريمة** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود الجزء الأول ص 134.

واعتبار السعي الدءوب نحوها خيراً، وشأن القورينائية والأبيقورية شأن أرسطو الذي تركز اهتمامه على الفرد وليس المجتمع، ومن ثم فلا سبيل للبحث عن التوفيق بين الحياة الخيرة والحياة الحقة.

ثالثاً: أخلاق النزعة الطبيعية في العصر القديم [الترانسندنتالية]:

أما النزعة الرواقية فإنها تعترف بوجود فكرة مقدسة تنتشر عبر الطبيعة وتعتبر قوة عقلانية ولذلك يمكن إدراكها من خلال عقل الإنسان. وتسمى هذه القوة باللوجس أي القوة الفعالة المقدسة العقلانية التي تشكل كل جوانب الكون. فجميع المظاهر في الكون الخارجية والداخلية كلها تعبير عن اللوجس، والقوة الروحية الكاملة ترتب جميع أحداث الطبيعة بصورة عقلانية وهادفة، ومن ثم فلا شيء يحدث عبثاً أو مصادفة في هذا العالم المحفوف بالعقل المقدس. ومن ثم فإن خير الإنسان يتحقق عندما يتم التوافق بينه وبين أهدافه الكائنة. فعلينا أن نحيا في انسجام تام مع الطبيعة وأن نعمل بإتباع العقل عند انتقاء ما هو طبيعي، ومن هنا فلا شيء يتصف بطبيعته يمكن أن يكون شراً تبعاً لأي مفهوم. [247]
لهذا كله نرى أن الرواقية هي الأخرى لم تتجه إلى البحث في طبيعة ما هو حق. وكانت الرواقية أيضاً غارقة في الذات ولم تهتم بالمجتمع، لذا فشأنها شأن الأخلاق الأرسطية والأخلاق القورينائية والأبيقورية. فهذه الأخلاقيات كلها كانت بعيدة تماماً عن الروح المسيحية التي تهتم بالإيثار. وهذا ما أراد أن يوضحه بورتر من خلال بحثه في نظريات الحياة الخيرة في العصر القديم.

([247]) **Ibid** PP : 152 – 153.
ـ بورتر ـ **الحياة الكريمة** ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ الجزء الثاني ص 53 ـ 54.

نظريات الحياة الخيرة ونشأت المغالطة الطبيعية فى العصر الحديث

أولاً: المغالطة الطبيعية ونظرية اللذة في العصر الحديث:

تمثل اللذة تاريخياً جوهر الأخلاق في الفكر القديم عند القورينائية والأبيقورية، وفي الفكر الحديث عند بنتام ومل، فقديماً اتخذت الأخلاق طابعاً فردياً وحديثاً اتجهت الأخلاق نحو المجتمع، " فهذا المذهب الذي يؤكد على اللذة أو السعادة باعتبارها هدفاً للحياة يسمى مذهب اللذة Hedonism [248] ويدخل ضمن البحث في نظرية اللذة التمييز بين مذهب اللذة النفساني ومذهب اللذة الأخلاقي psychological and Ethical Hedonism وتسفر هذه المقارنة عن وجود ثلاث نقاط رئيسية الأولى فيها تقوم على أساس وصف وتفسير السلوك الإنساني الفعلي وهذا هو الدور الحقيقي لمذهب اللذة النفساني، والثانية تقوم على أساس النهوض بالسلوك الإنساني وتعديله وتهذيبه بحيث يتطابق مع ذلك العنصر الطبيعي في الإنسان "اللذة" والثالثة هي مغالطة الطبيعة التي تنشأ من محاولة التطابق بين السلوك الأخلاقي والسلوك الفعلي للإنسان [249] أو بعبارة أخرى استخلاص القيم من الوقائع النفسانية. وهذا هو هدف مذهب اللذة الأخلاقي.

إن الأخلاق الحقيقية هي الأخلاق التي تعمل على إيجاد انسجام وتفاهم بين الحق والخير. يقول بورتر " إن ما هو حق وما هو خير بصورة مثالية يتعين وجود صلة تناغمية بينهما على أساس أن الخير يتحقق عن طريق إتباع ما هو حق"[250] وبالنظر إلى مذهب المنفعة نجد أن الفعل يكون حقاً إذا أفاد في تحقيق السعادة، ونظرية تحقيق

([248]) Porter B. F. The **Good Life** P : 92.
ـــ بورتر ـ **الحياة الكريمة** ـــ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـــ الجزء الأول ص:120.

([249]) **Ibid** PP : 92 – 94. ـــ **الترجمة** ص 120 ـــ 123.

([250]) **Ibid** P : 46. ـــ **الترجمة** ص: 65.

السعادة تختص بتفسير اللذات، فاللذة تكون خيرة والألم أو غياب اللذة يكون شراً. فالأفعال تعد حقه إذا حققت الخير وابتعدت عما هو شر، وبمزيد من الدقة إن الفعل الذي يعد حقاً هو ذلك الفعل الذي ينبغي علينا القيام به، إذا بدا لنا أنه يحقق مزيداً من السعادة، أو يمنع المزيد من عدم السعادة، أكثر من أي فعل اختياري متاح لنا.(251) إن مشكلة الأخلاق النفعية تكمن في وجود انفصال بين مفهوم الحياة الخيرة وتصور السلوك الذي يعد حقاً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنها أصبحت فريسة للمغالطة الطبيعية وذلك باشتقاقها القيم من الوقائع الفعلية.

وكتب بورتر في إطار هذا الموضوع يقول " إن المذهب النفعي فيما يبدو قد قدم نظرية في الخير كثيراً ما اختلفت عن مستويات السلوك الحق. ولا ينطبق هذا الانفصال على موقف بنتام الأخلاقي وحده، وإنما أيضاً على المذهب النفعي بصفة عامة. فالفعل اللاذ بقدر كبير لا يتصف بأخلاقياته، حتى وإن استمتعت به أعداد كثيرة."(252) بهذا أخفقت الأخلاق النفعية في إيجاد علاقة صحيحة بين ما هو حق وما هو خير، وظلت غارقة في اللذة. لكنها في نظر بورتر لم تتمركز حول الفرد كما هو الحال في الأخلاقيات القديمة وإنما امتدت إلى المجتمع وقد حدث هذا بفضل المسيحية.

إن بنتام وهو الذي قال في أسلوب واضح وصريح عن كلمات مثل " يتعين " و "حق" تتضمن معنى فقط حينما تطبق على الأفعال وتتكيف مع مبدأ المنفعة، وتكون فقط مظهراً للاستثناء. وكما اقترح الأستاذ استيورت هامبشير، أن اهتمام بنتام الحقيقي هو استبدال هذه "الأخلاق" الفارغة برمتها بهندسة علمية اجتماعية، مسترشداً على وجه الحصر بإحصاء أقصى سعادة اجتماعية.(253) إن بنتام يشرح مبدأه

(251) Raphael D. D. **Moral philosophy** – **Second Enlarged Edition**[Oxford University Press , 1994] P : 34.

(252) porter B. F. **The Good Life** P : 109.

ــ بورتر ــ **الحياة الكريمة** ــ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ــ الجزء الأول ص 142.

(253) Aiken H. D. **Reason and Conduct** [New York : Alfred. A. Knopf 1962] P : 55.

الأساسي. بقول سيد جويك إنه " يعرض أقصى سعادة لكل المهتمين بالسؤال عن الحق والنهاية المطابقة للفعل الإنساني " ويرى مور أن بنتام يقصد بكلمة "حق" الطريق إلى السعادة العامة. ويرى البروفيسور سيد جويك أننا إذا وضعنا هاتين الجملتين معاً فإننا نحصل على نتيجة لا عقلية وهي أن أعظم سعادة هي نهاية الفعل الإنساني الذي يقود إلى السعادة العامة.(254)

إن اهتمام بنتام الرئيس يتركز أساساً على السياسة، وإن كتابه الهام في ميدان الأخلاق عنوانه "بحث في الحكومة" الذي يهتم فيه بالأخلاق، لأنه كان يريد فقط أن يعرف ما هي منابع السلوك البشري الذي ينبغي للمشرع أن يضعها في اعتباره لكي تحقق تشريعاته نتائج اجتماعية نافعة.(255) إن النزعة الطبيعية باختصار في مجال السياسة قد انطلقت من سيكولوجية الفرد إلى سيكولوجية شخص الدولة. وعلى أي حال فإن كل واضع نظرية الدولة يسهم في هذا التطور المثير للقلق، وفعل بنتام ذلك فقط بأكبر قلق وعناية. وفضل أن يتكلم عن "مجتمع سياسي" بدلاً من "الدولة،" وباستمرار لم يميز بين المجتمع السياسي وبين الحكومة أو في أي غرض واضح. (256) وخلاصة هذا أن ما كان يهدف إليه بنتام هو أن تكون الأخلاق هي طريق السياسة السليمة.

لقد بدد بورتر كل آمال الأخلاق النفعية وقوض دعائمها أيضاً دون أن تكون لديه القدرة على تقديم نظرية في الخير أشد تماسكاً وأحكم منطقاً من الأخلاق النفعية فبين أن الأخلاق النفعية يعوزها التوافق مع نفسها وأنها قد منيت بانتكاسة شديدة حين اشتقت القيم من الوقائع. فاللذة هي أساس الأخلاق النفعية يستحيل التعبير عنها بلغة الكم، ومن ثم فلا سبيل إلى إقامة علم أخلاق حسابي والخطأ الذي وضع بنتام نفسه فيه هو

---

(254) Weitz M. **Twentieth ,Century Philosophy** P : 82.

255) دكتور إمام عبد الفتاح إمام ـ **فلسفة الأخلاق** [دار الثقافة للنشر والتوزيع 1988] ص: 202 ـ 203.

(256) Rosenblum Nacy L. – **Bentham's Theory Of Modern state** [Harvard university press 1978] P : 72.

الخلط بين اللذة والأخلاق. ويؤكد بورتر أن بنتام قد أنساق وراء مذهب اللذة النفساني والأنانية النفسانية وانصاع إليهما أيضاً. إنه انحدر إلى المغالطة الطبيعية، وامتدح أيضاً جعل دور اللذة بلا مبرر على الإطلاق.[257] ونظراً لأنه لم يتبع قواعد المعقولية فإنه أخفق في الوصول إلى إيجاد تناغم وانسجام بين تصور الخير وبين تصور السلوك الذي يعتبر حقاً، ومن ثم فإنه انتهى بالأخلاق إلى المغالطة الطبيعية.

أما مل، فقد نظر إلى مذهب بنتام على أنه مشروع "هندسي".[258] فمذهب اللذة عند مل لابد أن يأخذ في الحسبان جانب الكيف في اللذة qualitative aspect of pleasure إذ إنه يعترف بالحاجة إلى التعديل والتهذيب للمذهب النفعي، بالرجوع إلى عامل الكيف ويرى مل أن أسمى اللذات هي التي تختارها الأغلبية الساحقة.[259] فالفعل الذي يوصف بأنه حق هو الذي تختاره الأغلبية الساحقة، ومهما يكن من شيء فإنه لا توجد علاقة بين السلوك الحق وبين الفعل اللاذ حتى وإن اختارته الصفوة أو أهل الدراية. ومل شأنه شأن بنتام الذي اشتق القيم من الوقائع. وبإضافة عامل الكيف إلى الأخلاق النفعية فإن "مل" قد تجاوز حدود المذهب النفعي.[260] وأخيراً يلاحظ بورتر وجود مفارقة تعمل عملها داخل مذهب اللذة، فاللذة أو السعادة فيه يعبر عنهما بصورة غير مباشرة، ومن ثم تكون اللذة نتيجة عابرة تتحقق عندما نكمل إنجازاً، إن وجه المقارنة يكمن في اعتبار البحث عن السعادة عمداً أمراً غير موفق. ويصطدم اللذي بمفارقة أخرى، عندما يرى أن الدفاع عن السعادة يساعد على إنقاص احتمال تحقيق الأشخاص لها.[261] فالأخلاق

([257]) Porter B. f. **The Good Life** PP : 108 – 109.

ـــ بورتر ـ **الحياة الكريمة** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ الجزء الأول ص 141 ـــ 142.

([258]) Ellis H. **The Dance Of Life – The Modern Library** [new York 1929] P : 94**.**

([259]) Porter B. F**. The Good Life** P : 111.

ـــ بورتر ـ **الحياة الكريمة** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ الجزء الأول ص 144 ـــ 145.

([260]) **Ibid** PP : 112 – 113. الترجمة ص 146 ـــ 147.

([261]) **Ibid** P : 114. **الترجمة** ص 149.

عند مل كما هو واضح لم تفلح في إيجاد انسجام وتناغم بين الحق والخير وأنها لم تستطع أن تنجو من المغالطة الطبيعية وهي المصير الذي آلت إليه الأخلاق النفعية بصفة عامة. بهذا يكون بورتر قد استنفد كل ما لديه من انتقادات للمذهب النفعي.

ثانياً : نظرية تحقيق الذات:

يرى بورتر أن العمليات التي تغوص في أعماق الذات الإنسانية وتنشط في تحديها بحثاً عن ذخائرها وتطويرها تسمى بتحقيق الذات. إن هذا المذهب لا يتخذ السعادة غاية قصوى له وإنما هو الهدف النهائي لكل فعل أخلاقي، واكتمال قدراتنا تعد الهدف المثالي له. وإن القيم فيه تشتق من السعي والعمل الدءوب نحو تطوير إمكانياتنا ومواهبنا الفعلية وقدراتنا أيضاً تطويراً تاماً سواء بالنسبة لطبيعتنا الإنسانية أو بالنسبة لشخصيتنا الفردية.

وحول هذه النقطة بالذات يؤكد بورتر أن الذات الإنسانية في صيرورة دائمة وتحول مستمر لا يتوقف أبداً، ومن ثم يستحيل علينا بلوغ الكمال على الإطلاق. ويؤكد أيضاً أن مذهب تحقيق الذات اضطر للإفلات من الهاوية إلى الاعتراف بأن الميول السائدة ينبغي تطويرها تطويراً كاملاً بحيث تتخذ الصدارة وتتحكم في الميول الأقل منها شأناً. ويخلص بورتر إلى أن تحقيق الذات ليس بالضرورة وسيلة إلى السعادة، وإنما هو في ذاته هدف نهائي للفعل، وبهذا المعنى يسير قدماً مع السعادة، ويكون منافساً لمذهب اللذة بوصفه نظرية في الحياة الخيرة. [262] ويقول بورتر " إن مذهب تحقيق الذات، بوصفه نظرية للخير يمكن أن تختلف عما هو حق إذ لا يمكنها أن تقبح الأفعال اللاأخلاقية التي تقود إلى تحقيق الحاجات والمصالح الأولية لشخص ما. وفي كثير من المواقف، وعندما نحقق ذواتنا، فإننا لا نتصرف بطريقة صحيحة، ولو أن مذهب تحقيق الذات اضطر بطبيعته إلى قبول مثل هذا السلوك، فإنه عندئذ سيكون قد ارتكب

([262]) Porter B. F. **The Good Life** PP : 117 – 121.

ــ بورتر ـ **الحياة الكريمة** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ الجزء الثاني ص 5 ـــ 10.

نقصاً أخلاقياً فادحاً." (263) من هنا نلاحظ وجود خلل وانفصال أيضاً بين تصورات الحق والخير، فنظرية تحقيق الذات على هذا النحو يمكن أن تختلف عما هو حق.

وبالرجوع إلى قواعد المعقولية اكتشف بورتر أن نظرية تحقيق الذات أخفقت في الوصول إلى المبدأ الأساسي في الأخلاق سواء في اهتمامها باكتمال قدراتنا أو بتحقيق الميول السائدة. فهي أولاً لم تكن متوافقة مع نفسها وثانياً لم تراع الوقائع النفسانية. ففي حالة التحقيق الكامل لقدراتنا يؤكد بورتر إن كل إمكانات الطبيعة الإنسانية ليست خيرة فإلى جانب وجود الميول الخيرة توجد أيضاً ميول أخرى شريرة، وتمشياً مع النظرية فإنه إذا اعتبرت ميولنا السائدة موجبة، فإن ميولنا الأهون شأناً ينبغي تنميتها أيضاً وستشتمل هذه الميول الأخيرة ضمناً ـ وبالضرورة على بعض جوانب سالبة.(264) فنظرية تحقيق الذات بوصفها نظرية للخير، يمكن أن تختلف عما هو حق. وذلك لأنها لم تتبع قواعد المعقولية.

ويقودنا بورتر إلى نقطتين أساسيتين ترتبطان تماماً بنظرية تحقيق الذات ونعني بهما تحقيق الإنسانية أو تحقيق الفردية. ومن جهة تحقيق الإنسانية نجد أنه يؤكد أن الإنسان ليست له طبيعة مميزة تميزه عن سائر الخلائق. فاللغة وتذوق الفن والدين والذكاء وغير ذلك من التعريفات التي تحاول أن تفسر الطبيعة الإنسانية وتميزها عن غيرها إنما هي تعريفات يكتنفها الكثير من الغموض، كما أنها محفوفة بالصعوبات. بيد أن الإنسان كما يرى بورتر ـ يتربع دائماً على قمة هذه الخصائص.(265) وبهذا المعنى لن يستطيع المرء تحقيق إنسانيته طالما أنه لا يوجد تعريف محدد ودقيق ينطبق تماماً على الجنس البشري. تلك هي وجهة نظر بورتر. بيد أن هذا الموقف لا يمكن الاعتماد عليه، فثمة تعريفات لم يشر إليها بورتر، منها

---

(263) **Ibid** PP : 129 – 130. **الترجمة** ص: 22.

(264) **Ibid** P : 127. **الترجمة** ص: 18.

(265) **Ibid** PP : 121 – 122. **الترجمة** ص: 10 ــ 11.

أن الإنسان يتميز بأنه " مخترع " Sapiens وليس "حكيم" Faber [266]
والإنسان يتميز كذلك بأنه كائن أخلاقي.

ويمكننا أن نسمى الإنسان كائناً أخلاقياً بينما لا نسمى الحيوان كذلك، إذ لا معنى للحديث عن قيم ومبادئ خلقية وسلوك خلقي ومسئولية وجزاء في عالم الحيوانات. يبدو أن الأخلاق مرتبطة بالاختيار، ويقوم الاختيار على الوعي بمبادئ وقواعد يسلك الإنسان وفقاً لها، ولا ترتبط هذه القواعد والمبادئ بالغريزة والحاجة القريبة دائماً، لكن سلوك الحيوان محدود بحاجاته القريبة فقط.[267] من هذا نلاحظ أن الإنسان يتميز عن غيره تميزاً جذرياً. وأن الحجج التي يكيلها بورتر لإثبات فساد هذه القضية لا أساس لها من الصواب.

ومن جهة الفردية اكتشف بورتر أن هوية النفس لا تتألف من أية مظاهر فيزيائية على الإطلاق. ولكن التغيرات الفيزيائية تحدث بكل تأكيد رد فعل داخلياً نحو هذه المتغيرات. وهي لا تزيد عن كونها تغيرات خارجية. وبالنسبة للعقل يرى بورتر أن أي تغير عقلي كبير بالمقارنة بأي تغير فيزيائي كبير يمكن بسهولة إدراكه كتغير في الهوية. ومع هذا فهناك صعوبات قد تتولد عن تفسير النفس على هذا النحو، فعلى سبيل المثال أننا إذا استأصلنا العقل من جسد شخص ما، فسيصعب التعرف عليه والحكم بأنه نفس.[*] فإذا كان العقل وحده ليس كافياً لتكوين النفس، وليس الجسم شيئاً أساسياً للنفس، فإنه لن يتسنى لنا تعريف الفردية. ويرى بورتر أنه لا شيء له طبيعة عقلية أو فيزيائية من المقومات التي تجعل الشخص يحتفظ بهويته طيلة حياته. وعلى الرغم من استمرار أعضاء جسمنا في

([266]) Bergson H. L , **evolution Creatrice** [Presses Universitatier de France 1948] P : 140.

[267]) دكتور : محمود فهمي زيدان - **في النفس والجسد ـ بحث في الفلسفة المعاصرة** [دار الجامعات المصرية 1977] ص: 21 – 22.

([*]) A disembodied mind cannot be identified as a self.

أداء نفس وظائفها طوال حياتنا، إلا أن تكوينها يتعرض للتغير. وتصاب قدراتنا الذهنية بتحولات مماثلة تؤثر في جميع مكونات أفكارنا وميولنا.

فإذا كان الشخص يتغير في جميع جوانبه فمعنى هذا لا يظل نفس الشخص، ولكنه يمثل منظومة من مختلف النفوس في أزمنة شتى، ويترتب على ذلك ألا يكون الأشخاص مسئولين عن نفوسهم السالفة، ولن تكون نفوسهم ملزمة بالوفاء بالعهد مستقبلاً. [268] وخلاصة هذا أنه لا يوجد تعريف محدد ودقيق للفردية، فالتغيرات الفيزيائية أو العقلية أو الاعتماد على شيء ثابت ليست من المقومات التي تنطبق على الفردية.

ثالثاً: المغالطة الطبيعية وأخلاق النزعة الطبيعية:

إن المغالطة الطبيعية تعمل عملها أيضاً في داخل أخلاقيات النزعة الطبيعية وذلك باشتقاقها القيم من الوقائع ويرجع السبب في هذا إلى عدم مراعاة معيار المعقولية، فكان مصير أخلاق النزعة الطبيعية شأنه شأن مصير أخلاق السعادة.

يرى بورتر في بحثه عن أخلاقيات النزعة الطبيعية أنها تتخذ ثلاث صور رئيسية أولاً: أنها من الناحية الفيزيائية العيش وفق الطبيعة وإشباع احتياجاتنا الأساسية بسبل أولية بسيطة، ويمثل هذه النظرة الطبيعية هنري ديفيد سورو وبعض الشعراء الرومانتيكيين في القرن التاسع عشر والحركة المعاصرة (العودة إلى الطبيعة). وثانياً : إتباع الروح السامية في الطبيعة والاهتداء إلى طابعها الفطري وقوانينها، وسبلها، وتمثل هذه النظرة النزعة الترانسندنتالية الأمريكية، والنزعة الترانسندنتالية في روما القديمة. وثالثاً : معاونة التطور الطبيعي للحياة بوصفه قد تقدم وانتشر عبر التاريخ البيولوجي، وعدم معارضة سيره الديناميكي ونزوعه، وانطلاقه نحو وجود أعظم. فتميز المذهب النشوئي

---

(268) Porter B. F. **The Good Life** PP : 122 – 123.

ـ بورتر ـ **الحياة الكريمة** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ الجزء الثاني ص 12 ــ 16.

بهذا التفسير الأخير وكذلك إلى حد ما ـ النزعة الهيجلية.[269] وسنحاول الآن إلقاء مزيد من الضوء حول هذه العناصر الثلاث لبيان كيف انتهت كلها إلى المغالطة الطبيعية.

وبالنسبة للحياة الطبيعية يبدو أن الحضارة في روعتها وعظيم سلطانها وما أوتيت من قوة لم تستطع أن تسكت صوت الطبيعة نهائياً، وإن الطبيعة تفرض سحرها علينا دائماً. وأولئك الذين هموا بالدفاع عنها، ركزوا كل جهودهم حول القيم المتصلة بتلك الحياة الطبيعية. ووجدوا في الحياة الريفية ملاذا لهم حيث كل شيء طبيعي في المأكل والمشرب وجمال الطبيعة وصفاء الجو ونقائه. ورأى هؤلاء أيضاً أن الاستمتاع بالطبيعة وهدوئها وراحة البال أفضل بكثير من الإطلاع على الكتب العلمية. [270] إن حركة مسايرة الطبيعة باهتمامها بالقيم المتصلة بالطبيعة لم تستطع أن تفلت من مصيرها المحتوم أعني الاندفاع إلى المغالطة الطبيعية. إن هذا النوع من الأخلاقيات الطبيعية لم يستطع أن يوجد انسجاماً وتناغماً بين مفهوم الحياة الخيرة والسلوك الذي يعد حقاً.

ويدخل في إطار أخلاقيات النزعة الطبيعية البحث في طبيعة النزعة الترانسندنتالية، ويرى بورتر أن النزعة الترانسندنتالية Transcendentalism ممثلة في أميرسون ترى أن القانون الطبيعي يوجد في جوف الطبيعة. ولكي ندرك الأعمال الباطنة للكون، فإننا نحتاج إلى الإدراك الحدسي لأنه يقودنا وراء الظواهر الطبيعية الظاهرة. فالتأمل النسقي أو الاكتشافات العلمية يمكنها أن تقيم حججاً على دراستنا للوقائع الحاضرة لأن الطبيعة بكاملها تمثل مجازاً العقل الإنساني وفي الإنسان توجد روح الكل. وبالإضافة إلى تفتح عقولنا في داخل روح الطبيعة وخارجها، فإن علينا أيضاً واجب تصحيح الظلم الموجه للإنسان في المجتمع المدني، فالجرائم الموجهة للإنسانية هي خطايا ضد

([269]) **Ibid** P : 141. ــ **الترجمة** ص: 37.

([270]) **Ibid** PP : 143 – 146. **الترجمة** ص: 38 ـ 39.

الطبيعة، فالإنسان والطبيعة شيء واحد، ويمكننا أن نثق في أحكامنا وأن نقيم ممارسات اجتماعية لأن ضميرنا يضرب بجذوره في القانون الطبيعي.[271] إن هذه النزعة الترانسندنتالية هي الأخرى كانت فريسة للمغالطة الطبيعية، لأنها لم تحسب حساباً لقواعد المعقولية، وهي أيضاً شأنها شأن غيرها من الأخلاقيات الطبيعية الأخرى لم تفلح في التأليف والتوفيق بين الحق والخير.

وآخر نوع من أنواع الأخلاقيات الطبيعية هي محاولة داروين واسبنسر. يرى بورتر أن الداروينية قد استخلصت أخلاقها مباشرة من العالم الطبيعي ففي جوف الطبيعة وفي مجاهل الغابة حيث الانتخاب الطبيعي وبقاء الأصلح وجدت الداروينية صور القانون الأخلاقي فنسجت على أساس قانون الغاب أنساقاً من القيم. وفي هذا يرى بورتر أن نظرية التطور النشوئي قد اهتمت بتقديم نموذج واضح للسلوك الإنساني. ورأت مبادئ السلوك الذي ينبغي أن يهيمن على المعاملات الإنسانية على أنها مظهر للطبيعة من خلال قانون البقاء للأصلح، وتتجلى الغاية الكلية للحياة في اندفاع الطبيعة نحو الوجود الدائم في أشكال أكثر تطوراً وارتقاءً، فأي شيء يحافظ على بقاء صور الحياة الأكثر تعقيداً والأفضل تكاملاً يوصف بالخير، وما يعوق التطور النشوئي يعتبر شراً ولو تركنا قانون الغاب يعمل عمله بأن يبقى الأصلح وحده، فإن سلوكنا عندئذ يكون صواباً لأن الاتجاه الرئيسي للنشوء يكون قد حقق الهدف منه، ولكن لو تدخلنا في مسار النشوء بمعاونة الأضعف على البقاء، فإن سلوكنا عندئذ يكون من الناحية الأخلاقية خاطئاً وبلسان حال النشوئية فإن إتباع سبل الطبيعة تعني محاكاة الحياة الإنسانية لعمل القوانين الطبيعية وكذلك ضرورة تحقيق التقدم النشوئي المتواصل.[272] وكما هو واضح فإن الأخلاقيات الداروينية هي الأخرى قد اشتقت أخلاقها من العالم الطبيعي ووضعت أنساقاً من القيم على أساس قانون

---

(271) **Ibid** PP : 151 – 152. **الترجمة** ص 51 – 52.

(272) **Ibid** PP : 167 – 168. **ـ الترجمة** ص 70.

الطبيعة، فبهذه الصورة فإن هذه الأخلاقيات قد وقعت فريسة للمغالطة الطبيعية.

وفي إحدى رسائله إلى والس انتقد داروين التجارب الباستينية واعتبرها مجتمعة غير ممكنة وحيث سمح بتصحيح فكرة الأركبيوسيس، فإنه أعلن أن الجيل التلقائي ليس له أساس. فتبعاً لداروين فإن الحياة لابد أن تنشأ بطريقة ما، ولكن كيف حدث هذا وظل مجهولاً. (273) ترتبط نظرية النشوء بالأخلاق بطريقتين مختلفتين أولهما: تكون الأخلاق نتيجة لعملية النشوء. ثانيهما: أن النشوء يمكن أن يزود الأخلاق بالتوجيه العملي. فالافتراض الأول: هو أن قدرتنا الأخلاقية "وخز الضمير" وأفكارنا الأخلاقية تشتق من العمليات التي تلعب دوراً في العمليات العامة للنشوء وفي نهاية المطاف تشبه العمليات العامة للنشوء عن طريق "وخز الضمير" ويعني قدرة الكائنات البشرية على إصدار أحكام أخلاقية يمكن إذن أن تبعث على الفعل. والافتراض الثاني: المتصل بالأخلاق والنشوء، وهو باختصار أن دراسة النشوء يمكن أن توجه من أجل الأخلاق، إن هذا الاقتراح لا مكان له في أعمال داروين، ولكن الأفكار التي تحرز تقدماً شديداً في أي ميدان للاستعلام تعد تجربة للآخرين وغالباً فإن الخطوة الأولى في التأمل الفلسفي، ونظرية داروين في النشوء تصدران عن الفلسفات الأخلاقية والميتافيزيقية.(274) أما اسبنسر فشأنه شأن غيره من التطوريين كما يرى بورتر، إنه اهتم بكل تأكيد بإطالة أمد الجنس البشري، الإبقاء على معيشة الأفراد. ويرى أن البقاء شرط ضروري وبدونه تصبح جميع القيم الأخرى أمراً مستحيلاً. إنه يشدد على "روح الحياة" "Breadth Of Life" وامتلائها ويخصها بمكانة فريدة باعتبارها قيمة سامية وهدفاً للتطور. واعتقد بأن روح الحياة الهائلة تنزع إلى زيادة طول العمر. لم يكن يقصد اسبنسر بروح الحياة مجرد الوجود الأكثر تعقيداً أو تنوعاً وإنما الوجود الأخلاقي أيضاً الذي يأخذ في حسبانه التطور الملائم للجنس، ورأى أن التطور يتجه

---

(273) Oparin A. I. **The Origin Of Life** [New York , 1953] P : 45.
(274) Rephaeld. D. **Moral Philosophy** PPP : 115 – 121 – 122.

نحو امتلاء الحياة التي تنطوي على الاهتمام برفاهية الآخرين. وطبقاً لاسبنسر فإن خط التطور لا يقود إلى الفردية الأنانية، وإنما إلى التعاون والجماعة وهما أساسيان لبقاء الكائنات الإنسانية وإشباع احتياجاتها الفردية والجماعية.

وثمة نقطة نود الإشارة إليها وهي اقتران مذهب النشوء بمذهب اللذة، فاسبنسر لم يوافق على إتباع اللذة في ذاتها ولكن دافع عن الأفعال التي تقود إلى التطور النشوئي الأسمى وتلك هي السعادة مصحوبة باللذة. فاللذة دائماً نتيجة وليست هدفاً نهائياً.

ثمة موازاة هامة بين تهذيب اسبنسر لأخلاق التطور في مصطلح روح الحياة وبين إضافة جون ستيوارت مل اعتبارات الكيف لمذهب اللذة. وبذلك يكون كل من " مل واسبنسر " قد حاولا كل منهما بطريقته الخاصة رفع مستوى النظرية الأخلاقية التي تمسكا بها وحاولا العلو بها حتى تصلح مثلاً أعلى للحياة الإنسانية، حيث اختار الاثنان الكيف ووضعاه فوق الكم باعتباره العامل الأهم في الوجود.[275]

وبمناسبة الكلام عن الأخلاق التطورية أعلن بورتر أن النزعة الهيجلية يمكن ـ إلى حد ما ـ أن تنتمي إلى هذا النوع من الأخلاقيات الطبيعية.[276] ومن هذا المنطلق ينبغي علينا أن نميز بين النزعة الهيجلية في صورتها التطورية وبين نزعة داروين واسبنسر. فنظرية التطور عند هيجل تتدرج في نظام منطقي من الصور الدنيا إلى الصورة العليا. وكل مرحلة من مراحل الطبيعة تعقب الأخرى في نظام منطقي. بينما التطور عند داروين واقعة تحدث في الزمان[277]. إذن يتجلى

---

(275) Porter B. F. **The Good Life** PP : 171 – 174.

ـ بورتر ـ **الحياة الكريمة** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ الجزء الثاني 74 ــ 78.

(276) **Ibid** P : 141. ـ **الترجمة** ص: 37.

(277) Stace W.T. **The Philosophy Of Hegel** , [New York 1955] P : 313.

الفارق الجوهري بين هذين الموقفين في أن النزعة الهيجلية تقيم التطور على أساس عقلي، بينما التطور أو النشوء عند داروين واسبنسر يقوم على أساس زمني.

لقد انتهى بورتر إلى وجود سمة مشتركة في أخلاق السعادة وأخلاقيات النزعة الطبيعية وهي المغالطة الطبيعية. فإلى نفس المصير الذي هوت إليه الأخلاق النفعية اندفعت أيضاً الأخلاقيات الطبيعية، وبدلاً من البحث عن المبدأ الأخلاقي الصحيح اشتقت هذه الأخلاقيات القيم من الوقائع. فأولاً: أخفقت حركة موافقة الطبيعة حين تصورت أن كل ما تجود به الطبيعة خير ونسيت أن الطبيعة قوة مدمرة بلا حدود. وثانياً: إن كل النظريات الطبيعية ارتكبت خطأً طبيعياً جسيماً عندما تحدثت عن الأخلاق، إذ إنها أكدت على أن السلوك الذي يطابق واقعة طبيعية معينة يكون حقاً، سواء أعلن أن هذه الحقيقة ذات طابع حتمي مسبق للأحداث، أو العمليات التطورية وما شابه ذلك. فالظاهر كما يرى بورتر أنه لابد من النظر إلى ما وراء الطبيعة، لو أننا أردنا الحصول على قاعدة صحيحة تؤسس الأحكام الأخلاقية.[278] تلك هي وجهة نظر بورتر في نظريات الحياة الخيرة، وعلينا الآن أن ننظر معه في طبيعة الأخلاقيات الدنطولوجية.

النظرية الدنطولوجية

اكتشف بورتر في النظريات التي بحثها حتى الآن وجود تباين وتصدع بين تصور الخير ومفهوم السلوك الذي يعتبر حقاً، ففي حين أخفقت نظرية اللذة وتحقيق الذات والنزعة الطبيعية في التوفيق والتأليف بين الحق والخير نهضت أخلاق الواجب والأخلاق الدينية بهذه العلاقة بحيث أصبح ما هو حق تعريفاً لما هو خير بمعنى أن الحياة الخيرة

ـ ولتر ستيس ـ **فلسفة هيجل** ـ ترجمة دكتور إمام عبد الفتاح إمام [دار الثقافة للطباعة والنشر 1980].

(278) Porter B. F. **The Good Life** PP : 176 – 177.

ـ بورتر ـ **الحياة الكريمة** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ الجزء الثاني ص: 81 ـ 82.

تعرف بأنها الحياة التي يؤدي فيها الناس أفعالاً حقه. ويرى بورتر أن أخلاقيات الواجب والأخلاقيات الدينية تعتبر داخلة ضمن مقولة النظريات الدنطولوجية التي تؤكد على فعل ما هو حق بصورة قاطعة لأنه حق. وتؤكد الأخلاقيات الدنطولوجية بأن القواعد والأفعال تكون حقه طبقاً لما تنطوي عليه من خصائص معينة، ولهذا السبب يجب أن نقبلها بوصفها التزامات في حياتنا.

ويميز بورتر بين الفعل الدنطولوجي والقاعدة الدنطولوجية فيقرر أن نظرية الفعل الدنطولوجي تزعم بأن تأمل المواقف الجزئية سيطلعنا على أحكام ذلك الفعل الذي يناسب زماناً ومكاناً بالذات. ومع هذا فليس ثمة قواعد عامة يمكن الرجوع إليها في تحديد كيف يكون مسلكنا، وينظر إلى كل موقف على أنه متفرد ومتميز عن غيره. بينما تحتفظ دنطولوجية القاعدة دائماً بمكانة الصدارة للمبادئ العامة على الأحكام الجزئية وتعرفنا أي الأفعال تناسب ظروفاً معينة فلابد أن ننتقل من العام إلى الخاص، وأن نستخلص التزاماتنا في الأحوال المختلفة من القواعد العريضة للسلوك التي تغطيها.[279] وخلاصة هذا أن مشكلة نظريات الحياة الخيرة تكمن في التباين والانفصال بين ما هو حق وما هو خير. بينما نهضت دنطولوجية القاعدة ودنطولوجية الفعل بهذه العلاقة.

نظرية الواجب نحو الإنسان والواجب نحو الله:

أولاً: نظريات الواجب نحو الإنسان (كانط) :

وحول الأخلاق عند كانط بصفة عامة في كتابه "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" بالذات كتب كانط "ليس ثمة شيء يمكن تصوره في العالم يمكن أن يطلق عليه خير بلا قيد ماعدا الإرادة الخيرة".[280]

([279]) **Ibid** PP : 179 – 181.

([280]) Porter B.F. **The Good Life** P : 181.   **ـــ الترجمة ـ** الجزء الثاني ص: 86.

وبتحليل نص كانط نرى أن بورتر انتهى إلى التشديد على أن الأخلاق عند كانط توجد في إطار النزعة المقصدية وليست النزعة الغائية.[281] ويرى بورتر أن كانط قد دافع عن اتجاه العيش المناسب الذي نؤدي من خلاله أفعالاً يمكن أن تتدرج تحت قاعدة كلية للسلوك. فالفعل لا يوصف بأنه حق لأنه يقود إلى نتائج خيرة، أو لأنه يتبع بواعث أخلاقية. فالإرادة الخيرة وحدها هي التي تستحق المدح، ويعني ذلك العمل بعد الاحترام المجرد للقانون الأخلاقي. وينبغي علينا أن نعامل الناس أساساً كغايات وليس كوسائل، وعلاوة على ذلك يتعين علينا أن نتأكد أن سلوكنا يخضع لمبادئ يمكن الدفاع عنها من أجل البشرية برمتها بصفة قاطعة، وبلا شرط.[282] إذن دافع كانط عن القواعد التي توصف بالكلية، هذا ما أكد عليه بورتر وما استخلصه من أسس ميتافيزيقا الأخلاق لكانط.

ويلاحظ دوبرئيل أن كانط لا يعطي صفة الطابع الأخلاقي الإلزامي إلا للقواعد التي تفرض نفسها على الأقل بوصفها كلية، أي لا تقبل أي استثناء. لكن يلاحظ أن كل القواعد ـ أيا كانت ـ يمكن، أو بالأحرى: يجب أن تصاغ على شكل قاعدة كلية: ويكفي أن ندخل الاستثناءات التي نريدها في داخل الصيغة نفسها. فمثلاً القاعدة: "أنت لا تستطيع أن تتخلص بنفسك من حياتك "تصير" فيما عدا الحالة التي فيها يكون الدافع هو الاهتمام بإنقاذ حياة شخص آخر، فإنك لا تستطيع أن تتخلص بنفسك من حياتك. وقد اعترف كانط نفسه بوجاهة هذا الاستثناء. كذلك يمكن أن نصوغ قواعد على النحو التالي فيما عدا الحالة

ـ أنظر أيضاً إما نويل كانط ـ **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ـ ترجمه دكتور عبد الغفار مكاوي ـ الطبعة الثانية [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1980] ص: 17.

(281) **Ibid** P : 181.

ـ **الترجمة** ص: 86.

(282) **Ibid** P : 186. ـ **الترجمة** ص: 86.

التي يكون فيها الحياة عاراً، فإنك لا تستطيع أن تتخلص بنفسك من حياتك.[283] إذن فالقواعد المطلقة عند كانط لا تقبل الاستثناء.

إن المبادئ الأخلاقية عند كانط كما يصورها بورتر تندرج في نظام هرمي ويعلوها جميعاً مبدأ المحافظة على الحياة البشرية فهو المبدأ الأخلاقي الأساسي ويليه مبدأ قول الصدق. بيد أن بورتر يرفض هذه النظرة ويقرر أن المواقف هي التي تحدد تفوق مبدأ بالذات على غيره من المبادئ الأخرى، فأحياناً يعلو مبدأ قول الصدق على مبدأ المحافظة على الحياة البشرية. وفي مواقف أخري يكون العكس وقد يأتي مبدأ آخر ويتخذ الصدارة. إذن فطبيعة الموقف هي التي تحدد المبدأ الأسمى. إن هذا الترتيب الهرمي عند كانط يعبر عن التعرض والصراع بين المبادئ الأخلاقية وعلى هذا النحو يستحيل وضع نظام هرمي محدد ودقيق للقيم. وينتقد بورتر مسألة وجود مبدأ أخلاقي يمكن تطبيقه بلا استثناء. ليس ثمة قواعد يمكن العثور عليها توصف بالكلية. فكل قاعدة يندرج تحتها مجموعة معينة من الحالات ـ قد تكون أغلبية ـ ولكن لا يجوز اعتبار أية قاعدة منها صالحة أو قابلة للتطبيق في كل الظروف [284]. تلك هي بعض الانتقادات التي وجهها بورتر للأخلاق عند كانط.

ويقودنا بورتر إلى مسألة الحق والخير فيقول " إن الفعل الذي يتميز بأحقيته في صميمه يجب أن يتبع دوماً، وأن كل ما باستطاعتنا إقراره كمسلك كلي يعتبر حقاً بناء على ذلك ويبدو أي معيار سلوكي من هذا القبيل معقولاً ويتوافق ومفهومنا للأخلاق. فالعيش وفقاً لما هو حق يبدو أسمى من الأهداف التي تدعو إلى البلوغ باللذة حدها الأقصى. أو إنماء قدراتنا، أو العيش المساير للطبيعة. إذ يكاد الهدف الأخير بالمقارنة يظهر بمظهر تافه وشديد الاستغراق في الذات.[285] ومن هنا نلاحظ أن

---

283) دكتور عبد الرحمن بدوي ــ **الأخلاق النظرية** [وكالة المطبوعات 1975] ص: 29.

(284) Porter B. F. **The Good Life** P : 187.
ــ بورتر ــ **الحياة الكريمة** ــ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ــ الجزء الثاني ص: 92 ــ 93.

(285) **Ibid** P : 190. **الترجمة** ص 97 ــ 98.

الدنطولوجية لم تفصل بين مفهوم الحق وتصورات الخير، فهذه العلاقة قائمة في الأخلاقيات الدنطولوجية، وهذا ما أكدت عليه الأخلاق عند كانط، والأخلاق الدينية. بيد أن الأمر على خلاف ذلك في نظريات الحياة الخيرة. فالعيش بإتباع ما هو حق يبدو أرقى وأفضل من الأهداف التي تقود إلى الاستغراق الشديد في الذات.

ثانياً : الواجب نحو الله [الأخلاقيات الدينية]:

تتجلى الصلة والعلاقة بين الحق والخير واضحة في الأخلاقيات الدينية. ففي الأخلاقيات الكانطية ـ كما يرى بورتر ـ يتألف واجبنا من إتباع أنماط معينة من السلوك لأننا ندرك أنها توصف بإتباعها للحق والموضوعية. وفي الأخلاقيات الدينية أننا مطالبون بأداء الأفعال التي تتخذ طابع الإرادة الإلهية، وتتصف النظريتان بالدنطولوجية لأنهما تؤكدان خصائص معينة في السلوك تفرض علينا الإلزام الأخلاقي، وأنهما تنكران إرجاع أخلاقية الأفعال إلى نتائجها. ويؤكد بورتر أن الأخلاقيات الكانطية والأخلاقيات الدينية تعدان مثلين لدنطولوجية [القاعدة] لأنهما تعتبران المبادئ والقواعد هي التي تتصف بالحق في صميمها. وينظر إلى الحركة اللاهوتية الحديثة العهد لأخلاقيات المواقف على أنها استثناء، لأنها تتأرجح بين دنطولوجية [الفعل] والغائية في أكمل أحوالها. وتعد هذه الأخلاقيات تبعاً لعلماء " اللاهوت المعاصرين " أخلاقيات مواقف " بمعنى أن تطبيق أي مبدأ بالذات أو أية قيمة يتوقف على الموقف أو السياق. وعلى النقيض من كانط، فإن أخلاقيات المواقف لا تشجب بالضرورة الانتحار أو الكذب طالما أن الظروف قد تقتضيها والإخلاص والأمانة والشرف وحتى الحياة ذاتها ربما تتعرض للفقدان من أجل غاية أخلاقية عملية خيرة. فليس ثمة مبدأ أخلاقي يكون حقاً للمارسة بصورة كلية ولكن كل مبدأ أخلاقي يكتسب مصداقيته في إطار سياق محدد يجعله صالحاً للاستخدام ويجعله شرعياً.[286]

([286]) **Ibid** PP : 193 – 203. ـــ **الترجمة** ص: 101 ـ 114.

النتائج

أولاً: إن الأخلاق الحقيقية هي الأخلاق التي تتبع دائماً معايير المعقولية وتعمل أيضاً على إيجاد انسجام وتفاهم بين الحق والخير. وعلى العكس من ذلك فإن الأخلاق التي استبعدت هذين العاملين كانت فريسة إما للمغالطة الطبيعية أو الاستغراق في الذات، وهذا ما حدث للأخلاق النفعية وأخلاق تحقيق الذات والأخلاق الطبيعية. وفي حين أخفقت نظرية اللذة وتحقيق الذات والنزعة الطبيعية في التوفيق والتأليف بين الحق والخير، نهضت أخلاق الواجب والأخلاق الدينية بهذه العلاقة.

ثانياً: إن الأخلاق النفعية أخفقت لعدم مراعاتها معايير المعقولية في إيجاد علاقة صحيحة بين ما هو "حق" وما هو "خير". وتنحصر مشكلة هذه الأخلاق النفعية في وجود انفصال بين مفهوم الحياة الخيرة وتصور السلوك الذي يعد حقاً. إن الأخلاق النفعية يعوزها التوافق مع نفسها وأنها قد منيت بانتكاسة شديدة حين اشتقت القيم من الوقائع أي أنها كانت فريسة للمغالطة الطبيعية. "فاللذة" هي أساس الأخلاق النفعية يستحيل التعبير عنها بلغة الكم. ومن ثم فلا سبيل إلى إقامة علم أخلاق حسابي. والخطأ الذي وضع بنتام نفسه فيه هو الخلط بين اللذة والأخلاق. ومل شأنه شأن بنتام الذي اشتق القيم من الوقائع. وبإضافة عامل الكيف إلى الأخلاق النفعية فإن مل قد تجاوز حدود المذهب النفعي.

ثالثاً: أما نظرية تحقيق الذات فإنها تختلف عما هو حق. لأنها لم تتبع قواعد المعقولية. لذا فإنها كانت غارقة في الذات، فنظرية تحقيق الذات على هذا النحو لا يمكنها أن تقبح الأفعال اللاأخلاقية التي تقود إلى تحقيق الحاجات والمصالح الأولية لشخص ما. وفي كثير من المواقف، وعندما نحقق ذواتنا لا نتصرف بطريقة صحيحة، ولو أن مذهب تحقيق الذات اضطر بطبيعته إلى قبول مثل هذا السلوك، فإنه عندئذ سيكون قد ارتكب نقصاً أخلاقياً فادحاً.

رابعاً: توجد سمة مشتركة في أخلاق السعادة وأخلاقيات النزعة الطبيعية وهي "المغالطة الطبيعية " فإلى نفس المصير الذي هوت إليه الأخلاق النفعية اندفعت أيضاً الأخلاقيات الطبيعية، وبدلاً من البحث عن المبدأ الأخلاقي الصحيح اشتقت هذه الأخلاقيات القيم من الوقائع. فمن ناحية: أخفقت حركة موافقة الطبيعة حين تصورت أن كل ما تجود به الطبيعة خير وأغفلت أن الطبيعة قوة مدمرة بلا حدود. ومن ناحية أخرى: إن كل النظريات الطبيعية ارتكبت خطأً طبيعياً جسيماً عندما تحدثت عن الأخلاق، إذ أنها أكدت على أن السلوك الذي يطابق واقعة طبيعية معينة يكون "حقاً" سواء أعلن أن هذه الحقيقة ذات طابع حتمي مسبق للأحداث، أو العمليات التطورية وغير ذلك.

خامساً: إن النظريات الدنطولوجية " أخلاقيات الواجب " و "الأخلاقيات الدينية" تؤكد على فعل ما هو حق بصورة قاطعة لأنه حق. كما تؤكد الأخلاقيات الدنطولوجية بأن القواعد والأفعال تكون حقه طبقاً لما تنطوي عليه من خصائص معينة، ولهذا السبب فيجب أن نقبلها بوصفها التزامات في حياتنا.

سادساً: إذا كانت الأخلاقيات الدنطولوجية قد نجحت في التوفيق والتأليف بين ما هو حق وما هو خير، فإن الدنطولوجية الكانطية في ميدان الأخلاق قد أخفقت هي الأخرى في الوصول إلى المبدأ الأخلاقي الحقيقي، حين تصورت أن المبادئ الأخلاقية تندرج في نظام هرمي ويعلوها جميعاً مبدأ المحافظة على الحياة البشرية فهو المبدأ الأخلاقي الأساسي ويليه مبدأ قول الصدق. فالمواقف هي التي تحدد تفوق مبدأ بالذات على غيره من المبادئ الأخرى، فأحياناً يعلو مبدأ قول الصدق على مبدأ المحافظة على الحياة البشرية. وفي مواقف أخرى يكون العكس وقد يأتي مبدأ آخر ويتخذ الصدارة. إذن فطبيعة الموقف هي التي تحدد المبدأ الأسمى. إن هذا الترتيب الهرمي عند كانط يعبر عن التعارض والصراع بين المبادئ الأخلاقية وعلى هذا النحو يستحيل وضع نظام هرمي محدد ودقيق للقيم.

سابعاً : تتجلى الصلة والعلاقة بين الحق والخير واضحة في الأخلاقيات الدينية. ففي الأخلاقيات الكانطية، يتألف واجبنا من إتباع أنماط معينة من السلوك لأننا ندرك أنها توصف باتباعها للحق والموضوعية. وفي الأخلاقيات الدينية إننا مطالبون بأداء الأفعال التي تتخذ طابع الإرادة الإلهية.

الفصل السابع

ماكنتاير

توجد ثلاث جوانب هامة لكتابات ماكنتاير بالنسبة للأخلاق اللوثرية. وهي: نقد لعقلانية التنوير، وتفسير ماكنتاير البناء للأخلاق العقلانية، وعلاقة فلسفته الأخلاقية باللاهوت. ومن ثم يُنظر إلى أعماله من جهة أولى إلى انتقاده لمفكري عصر التنوير الذين يتبع مفهومهم للعقلانية طريقًا يؤدي إلى إنكار العقلانية في المشاعر. ومن جهة ثانية، الشرح البديل لعقلانية ماكنتاير التي تستلزم استعادة مفاهيم الإطار الغائي للأخلاق والعقلانية في التقاليد. فالغائية والتقاليد توفران الأساس العقلاني الذي تكون به الأحكام الأخلاقية مؤكدة عن طريق قدرتها على دفع التقدم الأخلاقي. ومن جهة ثالثة، المحاجاة بالقول بأن عدم اكتمال شرح ماكنتاير البناء للعقلانية يحرك فلسفته نحو التوحيد [287] فالأخلاق اللوثرية هي إذن أساس عمل ماكنتاير.

يبدو إذن أن أرسطو وتوما الإكويني في العصرين اليوناني والوسيط كان لهما عظيم الأثر على ألسدير ماكنتاير، فقد تأرجح هذا الأخير بينهما إلا أن هذا التأرجح لا يعني أنه يفضل أحدهما على الآخر لكنه يرى على ما يبدو أن الأكويني قام بتعميق وتوسيع فكر أرسطو مع احتفاظ الإكويني بعقيدته المسيحية. أعلن ماكنتاير أنه كان أرسطيًا بالفعل حينما كتب مؤلفه الضخم "بعد الفضيلة"، ولكنه لم يكن بعد تومائيًا، الشيء الذي اتضح في نظرته عن الإكويني في نهاية الفصل 13. وأصبح جزئيًا تومائيًا بعد كتابة مؤلفه "بعد الفضيلة" لأنه كان مقتنعًا بأن الإكويني كان في بعض الجوانب أرسطيًا أفضل من أرسطو نفسه، ذلك أنه لم يكن فقط مفسرًا فذًا لنصوص أرسطو، وإنما كان قادرًا على

---

(287)David Karl Weber: **Theological Ethics After MacIntyre The Significance of Alasdair MacIntyre's Moral Philosophy For Lutheran Ethics**, University of Durham Department of Theology ph.D.Thesis,1999 P: 2.

توسيع وتعميق الدراسات الميتافيزيقية والأخلاقية لأرسطو وحاول في مؤلفه "بعد الفضيلة" أن يطرح القضية على نطاق واسع لصالح النظرة الأرسطية عن الفضائل دون اللجوء لما أطلق عليه ماكنتاير البيولوجيا الميتافيزيقية لأرسطو.[288] إن ما هو مهم عند الإكويني ليست هي التعديلات الخاصة التي أحدثها على المخطط الأرسطي بوصفها طريقة يظهر فيها مرونة الأرسطية. فمفاهيم أرسطو تستطيع أن توفر الإطار العقلاني لأخلاقيات مختلفة تمامًا عن أخلاقيات أرسطو الخاصة. وفي الواقع أوضح لنا الإكويني أن الروابط المفاهيمية بين الفضيلة والسعادة التي صاغها أرسطو هي استحواذ دائم لأولئك الذين يريدون أن يُظهروا هذه الروابط دون الإعجاب بالإنسان الأعظم أو بدون قبول إطار القرن الرابع **π λις**[289] فلقد ميز ماكنتاير إذن بين الإطار العقلاني عند أرسطو وبين أخلاقيات أرسطو الخاصة. فالإطار العقلاني عند أرسطو هو الأساس الذي اهتم به الإكويني وقام بتوسيعه وتعميقه، وهو أيضًا ما ركز عليه ماكنتاير ودعمه بالأساس البيولوجي.

ويكمن مفتاح الخلاف بين أرسطو والإكويني في العلاقة التي يتخذها كل واحد منهما في الإيمان فيما بين العناصر الوصفية والعناصر الروائية في تحليله. فأرسطو هكذا يصف فضائل الـ π λις، ويتناولها على أنها معيارية بالنسبة للطبيعة البشرية؛ والإكويني هكذا يصف المعايير بالنسبة للطبيعة الإنسانية، ويتوقع إيجادها في حياة بشرية بسيطة لا سيما في المجتمعات. والإكويني لن يتناول الغرض الوصفي بالثقة في أرسطو لأن لديه إيمان بالخطيئة الأصلية؛ والطبيعة الإنسانية كما ينبغي أن تكون، وليست الطبيعة الإنسانية كما هي، هي المعيار.[290] فماكنتاير إذن يسعى إلى وضع فلسفته الأخلاقية على أساس عقلاني

([288])Brad Kallenberg :**The Master Argument of MacIntyre's 'After Virtue'** University of Dayton, bkallenberg1@udayton.edu,2011) PP: X – XI.

([289])And Alasdair Macintyre: **A Short History of Ethics** (Published by Simon and Schuster,New York,1966)P: 76.

([290])**Ibid** PP: 75 – 76.

وديني في نفس الوقت، ولذا تأثر بأرسطو والإكويني على أساس أن هذا الأخير كان أرسطيًا دون الإخلال بعقيدته المسيحية.

بيد أن ماكنتاير تعلم من الإكويني أن محاولة تقديم شرح للخير الإنساني بشكل مجرد في مصطلحات اجتماعية، ومصطلحات لممارسات، وتقاليد، والوحدة الروائية للحياة الإنسانية، كان لابد أن تكون غير كافية حتى زودها ماكنتاير بأساس ميتافيزيقي. وذلك لأن الكائنات البشرية فقط لها هدف تتجه نحوه بطبيعتها الخاصة، وأن الممارسات، والتقاليد، وما أشبه قادرة على أداء وظيفتها كما تفعل. وكذلك اكتشف ماكنتاير أنه، وبدون إدراكها، افترض حقيقة شيء ما وثيق الصلة بتفسير مفهوم الخير الذي قدمه الإكويني في السؤال 5 في الجزء الأول من كتاب "summa theologiae".(291) وما انتهى ماكنتاير إلى معرفته أيضًا هو أن تصوره للكائنات البشرية باعتبارها كائنات فاضلة أو شريرة لا تحتاج فحسب إلى أساس ميتافيزيقي، وإنما إلى أساس بيولوجي أيضًا، وبالرغم من أنه لم يكن أرسطيًا بصفة خاصة. وهذا ما وفره من معالجة أخيرة جيدة في كتاب "الحيوانات العاقلة التابعة"، حيث أنه يحاجي بأن الأهمية الأخلاقية لحيوانية الكائنات البشرية، والحيوانات العاقلة، لا يمكن فهمها إلا إذا تعرفنا على قرابتنا لبعض أنواع الحيوانات غير العاقلة، بما في ذلك الدلافين، وفي الكتاب ذاته كان ماكنتاير أيضًا كما ذكر هو قادر على تقديم شرح أفضل لمحتوى الفضائل من خلال تحديد ما أطلق عليه فضائل التبعية المعترف بها.(292) وباختصار يؤكد ماكنتاير أن مفهوم الكائنات البشرية سواء باعتبارها فاضلة أو شريرة تحتاج إلى أساس ميتافيزيقي وأساس بيولوجي معًا.

أشار ماكنتاير إلى وجود ارتباط وثيق بين المنظور المقدس والأرسطي في تناول الفضائل. فيقول:"إن هذا الترابط بين المنظور

---

(291)Brad Kallenberg :**The Master Argument of MacIntyre's 'After Virtue'** University of Dayton, bkallenberg1@udayton.edu,2011)PP: X – XI.
(292)**Ibid** P: Xi.

التوراتي التاريخي وبين المنظور الأرسطي في علاج الفضائل هو الإنجاز الفريد للعصور الوسطى في إطار يهودي وإسلامي بالإضافة إلى الإطار المسيحي."[293] تعد أرسطية الإكويني أكثر إثارة للاهتمام، لأنها لا تعني الهروب من شراك العالم والرغبة، لكنها تهتم بتحويل الرغبة إلى غايات أخلاقية.[294] فماكنتاير ركز النظر إذن على المنظور المقدس والأرسطي، وهو على العكس من غيره من فلاسفة الأخلاق المسيحيين الذين نبذوا الأخلاقيات القديمة في العصر اليوناني لأنها حصرت الأخلاق في إطار "الأنا" هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فقد امتدح ماكنتاير أرسطية الإكويني لأنها اهتمت بتحويل الرغبة إلى أهداف أخلاقية.

يعرف ويطور تشارلز تيلور في مقال نقدي عن عمل ماكنتاير مفهوم اللامبالاة الأخلاقية. ويبدو أن اللامبالاة هي أفضل وصف للموقف الحالي حيث تصبح وسائل النظام المتلاعبة أو القصرية أكثر منطقية لأننا أصبحنا غير قادرين بشكل متزايد على تقديم تفسير عام عقلاني لالتزاماتنا وأفعالنا الأخلاقية. ويقدم تطوير تيلور لهذا المصطلح طريقة لفهم أهمية نقد ماكنتاير للتنوير بالإضافة إلى رؤى جديدة لاستجابة مناسبة. يرتبط فشل عقلانية التنوير ارتباطًا وثيقًا وفقًا لتيلور بعجز التنوير عن إقامة مصالحة بين الحرية وبين العقلانية، فالحرية تُعرف بأنها تقرير المصير والاختيار. والعقلانية في أساسها يتم إدراكها على أنها تقويض للحرية لأنها تهتم بالتعبير عن شكل ملموس من الحياة الأخلاقية أي قبل اختيار الفاعل. والعقلانية يجب تعريفها بالنظر إلى الالتزام بتقرير المصير على أنها إجرائية لا بوصفها موضوعية.[295] فاللامبالاة الأخلاقية في نظر تيلور تنشأ عن عجزنا عن إيجاد نظرة

([293])**Ibid** P: 180.
([294])Alasdair Macintyre: **A Short History of Ethics** (Published by Simon and Schuster,New York,1966)P: 75.
([295])David Karl Weber: **Theological Ethics After MacIntyre The Significance of Alasdair MacIntyre's Moral Philosophy For Lutheran Ethics**, University of Durham Department of Theology ph.D.Thesis,1999 p:45.

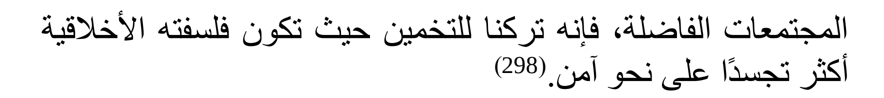
عقلية عامة تصلح كأساس للالتزامات والأفعال الأخلاقية. أما عجز التنوير فإنه ينشأ من فشله في إيجاد مصالحة بين الحرية والعقلانية.

ويعتقد تيلور شأنه شأن ماكنتاير بأن مشروع التنوير المعيب قد ترك الفلسفة الأخلاقية المعاصرة مشوهة بشكل يائس في إدراكها للعلاقة بين الحرية وبين العقلانية. ومع ذلك فإن تيلور على خلاف ماكنتاير لا يعتقد بأن التركيز على الحرية والاستقلال الفردي هو مشروع ما "كان يبدأ في المقام الأول." وتكمن المشكلة مع مشروع التنوير في أنه تبنى وجهة نظر العقل الذي ينظر إلى كل سلطة أخلاقية أو شكل خارجي للحياة الأخلاقية بوصفها "بغيضة للغاية" لأنها استبقت حرية عُرفت بأنها استقلالية. ومن وجهة النظر هذه فإن العقل سيكون فقط أداة للذات المستقلة وليس إطار عقلاني يجعل المطالب الأخلاقية فوق الذات.[296] فنقطة الاتفاق بين تيلور وماكنتاير تكمن في اعتقادهما بأن تشويه الفلسفة الأخلاقية المعاصرة نشأت عن عدم فهم التنوير للعلاقة الصحيحة بين الحرية والعقلانية.

إن الإطار الغائي والتقاليد المنظمة في نظر ماكنتاير في مقدورهما التغلب على مشكلة اللامبالاة الأخلاقية لأننا الآن قادرون على التحدث عقلانيًا عن تقدم أخلاقي يتجه صوب نهاية واحدة.[297] فالخلاص من جو اللامبالاة الأخلاقية لا يمكن تحقيقه كما أعلن ماكنتاير إلا عن طريق الغائية والتقاليد. ومن أهم الانتقادات التي وجهت لماكنتاير أنه على الرغم من أن ماكنتاير يحاجي بالقول بأن النسبية الثقافية هي موقف فلسفي يدمر الذات، فإنه لا يقدم نهائيًا شرحًا وافيًا لكيفية اختيار واحدة من الناحية العقلية من بين التقاليد المتنافسة. وهذا يعني أن فلسفة ماكنتاير الأخلاقية البناءة تعاني من نقص نقدي يهدد مشروعه بالكامل. وعلى قدر من عمل ماكنتاير على إيضاح المعايير التي يمكن أن نختار عن طريقها من الناحية العقلية واحدة من بين التقاليد المتنافسة أو

([296])**Ibid** p:46.

([297])**Ibid** P: 91.


المجتمعات الفاضلة، فإنه تركنا للتخمين حيث تكون فلسفته الأخلاقية أكثر تجسدًا على نحو آمن.[298]

([298])**Ibid** P: 94.

قائمة المراجع العربية

1. أ.س.رابوبرت ـ مبادئ الفلسفة ـ ترجمة أحمد أمين [مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطابعة الأولى 1928].
2. أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة القشيري ـ الرسالة القشيرية ـ [شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابلي الحلبي بمصر، الطبعة الأولى 1940].
3. أحمد محمود صبحي – الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي [دار المعرفة الجامعية2000].
4. إما نويل كانت ــ تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ــ ترجمة دكتور عبد الغفار مكاوي راجع الترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1980].
5. إمام عبد الفتاح إمام ـ فلسفة الأخلاق [دار الثقافة للنشر والتوزيع 1988]
6. إميل بوترو ــ فلسفة كانط ــ ترجمة دكتور عثمان أمين [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1972.
7. بول هازار – أزمة الضمير الأوروبي – ترجمة محمد نجيب المستكاوي وجودت عثمان – تقديم د.طه حسين [مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة1999].
8. بول هازار ـ الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر ـ الجزء الثاني نقله إلى العربية الدكتور محمد غلاب وراجعه الدكتور إبراهيم بيومي مدكور [القاهرة ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1958].
9. جودة محمد أبو اليزيد المهدي ـ التصوف روح الإسلام ـ قدم له فضيلة الدكتور علي جمعة [مطبعة أطلس للاستيراد والتصدير 1435 هـ 2014م].

10. دكتور عبد الرحمن بدوي ـ الأخلاق النظرية [وكالة المطبوعات 1975].

11. زكريا إبراهيم ــ عبقريات فلسفية ــ كانط [دار مصر للطباعة 1972.

12. السيد إبراهيم الخليل بن علي الشاذلي ـ المرجع ـ معالم المشروع والممنوع من ممارسات التصوف المعاصر ـ الطبعة الخامسة قدم للكتاب وعلق عليه محمد زكي إبراهيم [مطبوعات ورسائل العشيرة المحمدية 1426 هـ ـ 2005 م].

13. شهاب الدين أبي حفص عمر السهروردي ـ عوارف المعارف ـ الجزء الثاني تحقيق الامام الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف [دار المعارف].

14. عبد الحليم محمود ـ تربية الناشئ المسلم ـ الطبعة الثانية [دار الوفاء والنشر والتوزيع 1413 هـ 1992م].

15. عبد الحميد عبدالمنعم مدكور ـ حاجة الإنسان إلى الدين الإلهي - مجلة أصول الدين https://search.mandumah.com/Record/837906

16. عبد الرحمن بدوي ــ الأخلاق النظرية ــ [وكالة المطبوعات ـ الكويت 1976].

17. عبد القادر الجيلاني ـ آداب السلوك والتوصل إلى منازل الملوك ـ تحقيق محمد غسان نصوح عزقول، قدم له الأستاذ محمد زكريا الزعيم [دمشق: دار السنابل 1995]

18. عبد القادر بن موسى بن عبدالله الجيلاني ـ الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل ـ تقديم وإخراج الآيات محمد خالد عمر ـ أعد الفهارس رياض عبد الله عبد الهادي ـ الطبعة الأولى ـ الجزء الأول ـ [دار إحياء التراث العربي 1416هـ ـ 1996م].

19. محمد ثابت الفندي ـ مع الفيلسوف [دار المعرفة الجامعية 1987].

20. محمد عبد الله دراز ـ دستور الأخلاق في القرآن ـ دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن تعريب وتحقيق وتعليق دكتور عبد الصبور شاهين ومراجعة دكتور السيد محمد البدوي [دار البحوث العلمية ـ مؤسسة الرسالة 1950].

21. محمود حمدي زقزوق– مقدمة في علم الأخلاق [دار الفكر العربي1993] نقلاً عن مبادئ الفلسفة لرابو برت والأخلاق لأحمد أمين.

22. محمود فهمي زيدان - في النفس والجسد ـ بحث في الفلسفة المعاصرة [دار الجامعات المصرية 1977].

23. مصطفى حلمي ـ الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام ـ الطبعة الأولى [دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان 2004ـ 1424].

24. نجيب بلدي ـ مراحل الفكر الأخلاقي [دار المعارف بمصر]1962 .

25. وولف ـ فلسفة المحدثين والمعاصرين ـــ نقله إلى العربية دكتور أبو العلا عفيفي [لجنة التأليف والترجمة والنشر 1936].

قائمة المراجع الإنجليزية

1. Aiken H. D. Reason and Conduct [New York Alfred. A. Knopf 1962].
2. Aiken Henry D. The age of ideology – The 19 th Century Philosophers [published by The New American Library 1956].

هنري أيكن ـ عصر الأيدلوجية ـ ترجمة د/ فؤاد زكريا [مكتبة الانجلو المصرية 1963] .

3. Algazy Theodore Mlgazy –The Philosophical Foundation of Thomas Hill Green's social and political theory [McGill university – Montreal 1986].
4. B: Weitz M. Twentieth century philosophy : The Analytic tradition [Collier – Macmillan Limited, London , 1968].
5. Bergson H. L , evolution Creatrice [Presses Universitatier de France 1948].
6. Blackburn, Simon The Oxford Dictionary of Philosophy [Oxford University Press1996].
7. Bury –The Idea of Progress [London 1920].
8. Cassirer Ernest - roussea , Kant, Coethe – Translated from German by J. Gutmann P. Osker and J. Herman Princeton [Univeristy Press 1947].
9. Cassirer Ernest Rousseau, Kant , Goethe, Prince [University. 1946].

10.Damil Romet – Rousseau [Paris 1950].

11.E. W. F. Tomlin – The Great Philosophy – the western world – skeefington and son [LTD founded 1958].

12.Ellis H. The Dance Of Life – The Modern Library [new York 1929]**.**

13.F. Coplestion, S. J. – A history Of Philosophy – volume Ix , Maine de Biron to satter [Garden City – New York, Tame Books 1979].

14.Grimsley Ronald, The Philosophy of Rousseau, [London, Oxford University. 1973].

15.Guthric W.K. The Greek philosophers from theles to Aristotle **[** Published as a University paperback, 1981]**.**

16. Raphael D. D. Moral philosophy – Second Enlarged Edition[Oxford University Press , 1994].

17.Hoffding Harald – Modern Philosophers – Lectures on Bergson [Macmillan London 1920].

18.James William – Essays On Faith and Morals [New York , London, Toronto 1949].

19.Jose F. Mora Ortega , Y. Gasset, an ovline of his philosophy Bowes and Bowes [Landon 1956].

20. Kant Immanuel – Critique of Practical reason – translated , with an introduction , by : lewite beck [the liberal arts press new york1956].
21. Kant Immanuel – Critque of prue reason – Transilated by kemp smith Macmillan and Co., Limtied st, Martin's street [London 1934].
22. Lowith Karl – Meaning in History [chicage, Press 1949].
23. Morent Damiel Rousseau**,** [Kalier Paris 1950].
24. Oppenheim Felixe, – Dimensions of Freedom Analysis [New York stemartin's Press London Macmillan Coard] .

25. Porter B. F. The Good Life Alternatives in ethics [Collier Macmillan Publishers London 1980].

بورتر بيترون ـ الحياة الكريمة ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود الجزء الأول ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993

26. Porter Burton – The good Life [Collier Macmillan Publishers , London 1980]
27. Porter Burton Frederik, The Voice Of Reason – [Oxford University Press US , 2001] available From http. / / WWW. books. Google , Com –[accessed 27 July 2006].
28. Rosenblum Nacy L. – Bentham's Theory Of Modern state [Harvard university press 1978].

29. Royce Josiah – The Philosophy of Loyalty [The Macmillan company 1908].

جوزايا رويس ـــ فلسفة الإخلاص ـــ ترجمة أحمد الأنصاري ـــ مراجعة حسن حنفي [المجلس الأعلى للثقافة 2002].

30. Royce Josiah The religious aspect of philosophy [Boston and New York 1913].

جوزايا رويس الجانب الديني للفلسفة ترجمة أحمد الأنصاري ومراجعة حسن حنفي [المجلس الأعلى للثقافة 2000].

31. Royce Josiah The spirit of modern philosoph [Boton and New York , Houghton Mifflin Company 1892]. Avalible from www.google.com [accessed 27th August 2014]

32. Royce Josiah The world and the individual **[**The Macmillan Company1900**]**.

جوزايا رويس ـــ **العالم والفرد** ـــ المفاهيم الأربعة التاريخية في الوجود ـــ المجلد الأول ترجمة وتقديم أحمد الأنصاري مرجعة دكتور حسن حنفي.

33. Schweitzer – The Deasy and the Restoration of Civilization translated by C. t. [Champion fonion 1931].

34. Schweitzer Civilization and Ethics – The Philosophy of Civilzation – part II – Irnstald by C. T. [campion 1929].

35. Schweitzer pilgrimage to humanity , Translated by walter E. stuermann [university of Tulsa wisdom Library].

36. Sidgwick Henry- outlines of the history of ethics- (Macmillan and co., London 1888).

37. Sorokin pitirim – Modern Historical and Social Philosophy [Dover New York 1963].

38. Stace W.T. The Philosophy Of Hegel , [New York 1955].

ولتر ستيس ـ فلسفة هيجل ـ ترجمة دكتور إمام عبد الفتاح إمام [دار الثقافة للطباعة والنشر 1980].

39. Stevenson – Seven Theories of Human Nature[Oxford 1981].

40. Thomas Hill Green, Prolegomena to Ethics, sec. نقلاً عن Algazy Theodore Mlgazy –The Philosophical Foundation of Thomas Hill Green's social and political theory.

قائمة المراجع الفرنسية

1. Ch. M. Des Gramnes – La literature – Expliquee [Paris].

2. M. Rosentahl et P. Ioudine Petit Dictionnaire Philosophique [Moscou, 1955]

3. Mortinet, Ander, La cirlisaton Francaise Hatier [Paris 1956].

4. Rousseau – Discovrs sut L'origine et les fondemento de L'inegelite, parmi les homes, Elammoton [Paris 1971].
5. Rousseau Jean Jacques – Emile Ou de L'education editions Gallimard 1969].
6. Rousseau Jean Jacques – Discours sur les Sciences Et Les Arts – Discours sur L’origine De L’inégalité [paris 1971].
7. Rousseau Jean Jacques – The Social Contract and Discouress, [Everyman's Library, London, 1983]

الموسوعات

1. أندريه لالاند – موسوعة لالاند الفلسفية – المجلد الأول [منشورات عويدات بيروت- باريس 1993].
2. الموسوعة الفلسفية المختصرة ونقلها إلى العربية فؤاد كامل ـ جلال العشري ـ عبد الرشيد الصادق وراجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية دكتور زكي نجيب محمود [دار القلم ـــ بيروت ـ لبنان].

الإنترنت

1. http : // science. Jrank. Org/ pages/ 7720/ general-Will. Html # ixzzokymEIpcR&C.
2. http:// www. Editions – verdier. Fr/v3/oeuvre – rousseauphilo . html.

3. http:// www. Merriam – ebster. Com/ dictionary/ what's %20 difference %20 between %20 ethics %20 and %20 morality.
4. www. Reservation. Com /Aleve/ ethics/ Kant / index. htm.
5. www.memo.fr/en/article.aspx?ID=JJR_IDE_004

جدول المحتويات